

رُوحِ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ لَلشَّافِي

لِلْعَلَّامَةِ الْأَلَوْسِيِّ ابْنِ رَأْدِي

وَارِثِ كَامِلِ التَّرَاثِ الْمَسْرُومِي

بِكَيْفِيَّتِهِ

رُوحُ الْمَعَانِي في

تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبِينِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادى
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صليب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



الجزء الثامن

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادى

إدارة الطباعة المنيرية

ولز

لحياء التراث العربي

سجود - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(لَنَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا) جملة مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها من قبائح اليهود، وأكدت بالقسم اعتناء ببيان تحقق مضمونها، والخطاب إما لسيد مخاطبين عليه السلام وإما لكل أحد يصلح له إيداناً بأن حالهم مما لا تخفى على أحد من الناس. والوجدان متعدد لاثنتين أولهما (أشد) وثانيهما اليهود وما عطف عليه كما قال أبو البقاء، واختار السمين العكس لأنهما في الأصل مبتدأ وخبر ومحط الفائدة هو الخبر ولا ضير في التقديم والتأخير إذا دل على الترتيب دليل وهو هنا واضح إذ المقصود بيان كون الطائفتين أشد الناس عداوة للؤمنين لا كون أشدهم عداوة لهم الطائفتين المذكورتين فليفهم، و(عداوة) تمييز، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها مقوية لعمادها، ولا يضر كونها مؤنثة بالتاء لأنها مبنية عليه كرهبة عقابك، وجوز أبو البقاء. والسمين تعاقبها بحذوف وقع صفة لها أى عداوة كائنة للذين آمنوا، والظاهر أن المراد من اليهود العموم لمن كان بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم من يهود المدينة وغيرهم. ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ. وابن مردويه عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما خلا يهودى بمسلم إلا هم يقتله » وفي لفظ « إلا حدث نفسه بقتله » وقيل: المراد بهم يهود المدينة وفيه بعد. وكما اختلف في عموم اليهود اختلف في عموم الذين أشركوا، والمراد من الناس كما قال أبو حيان الكفار أى لتجدن أشد الكفار عداوة هؤلاء؛ ووصفهم بجحانه بذلك لشدة شكيحتهم وتضاعف كفرهم وانهماءهم في اتباع الهوى وقربهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق ومجرمهم على التمرد والاستعصاء على الانبياء عليهم السلام والاجترأ على تكذيبهم ومناصبتهم. وقد قيل: إن من مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأى طريق كان، وفي تقديم اليهود على المشركين إشعار بتقدمهم عليهم في العداوة كما أن في تقديمهم عليهم في قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) إيداناً بتقدمهم عليهم في الحرص. وقيل: التقديم لكون الكلام في تعدي قبائحهم، ولعل التعبير بالذين أشركوا دون المشركين مع أنه أخصر للبالغة في الذم. وقيل: ليكون على نخط (الذين آمنوا) والتعبير به دون المؤمنين لأنه أظهر في عليه ما في حيز الصلة، وأعيد الموصول مع صلته في قوله تعالى (ولتجدن أحرصهم مودةً للذين آمنوا) روماً لزيادة التوضيح والبيان، والتعبير بقوله سبحانه تعالى (الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى) دون النصارى إشعاراً بقرب هودتهم حيث يدعون أنهم أنصار الله تعالى وأوداء أهل الحق وإن لم يظهروا اعتقاد حقيقة الاسلام.

وقال ابن المنير: لم يقل سبحانه النصارى كما قال جل شأنه اليهود تبرأ بصلابة الأولين في الكفر والانتاع عن الانقياد لأن اليهود لما قيل لهم: ادخلوا الأرض المقدسة قالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) والنصارى لما قيل

لهم من أنصاري إلى الله؟ قالوا: (نحن أنصار الله) وكذلك أيضا ورد في أول السورة في قوله عز وجل (ومن الذين قالوا إنا نصاري أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به) لكن ذكرهنا تنبيهاً على اتقادهم وأنهم لم يكنوا الأمر بالرد مكافئة اليهود. وذكرهناك تنبيهاً على أنهم لم يذتوا على الميثاق والله تعالى أعلم بأسرار كلامه والعدول كما قال الشيخ الاسلام عن جعله في التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً قد تفاوتا فيه بالشد والضعف أو بالقرب والبعد بأن يقال آخر أو لتجدن أضعفهم مودة النخ، أو بأن يقال أولاً: لتجدن بعد الناس وقد دللنا بأن بكال تبان بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر، والكلام في مفعولي (لتجدن) وتعلق اللام كالذي سبق، والمراد من النصاري على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وابن جبير . وعطاء . والسدى التجاشي . وأصحابه .

وعن مجاهد أنهم الذين جاؤا مع جعفر رضى الله تعالى عنه مسلمين وهم سبعون رجلاً اثنا وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام وهم يجرى الرهاب . وأبرهة . وادريس . وأشراف . وتام . وقثم . ودريد . وأمين ، والظاهر العموم على طرز ما تقدم (ذلك) أى كونهم أقرب مودة للذين آمنوا (بأن منهم) أى بسبب أن منهم (قسيسين) وهم علماء النصارى وعبادهم ورؤسائهم . والقسيس صيغة مبالغة من قسس الشيء إذا تتبعه بالليل سوماً به لمباغتهم في تتبع العلم قاله الراغب ، وقيل : القس مثاقف اتبع الشيء وطالبه . ومنه سعى عالم النصارى قسا بالفتح وقسيساً لتبعه العلم . وقيل : قص الأثر وقسه بمعنى . وقال قطرب : القس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تكلمت به العرب وأجروه بجرى سائر كلماتهم وقالوا في المصدر قسوسة (١) وقسيصة وفي الجمع قسوس وقسيسون وقسوسة كدهالبية، وكان الأصل قساسسة إلا أنه كثرت السينات فابدلوا إحداها واوا . وفي مجمع البيان نقلاً عن بعضهم أن النصارى ضيعت الانجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي من علمائهم واحداً على الحق والاستقامة يقاله قسيساً فن كان على هديه ودينه فهو قسيس (ورهباناً) جمع رهاب كراكب وركبان وفارس وفرسان ومصدره الرهبة والرهبانية ، وقيل : إنه يطلق على الواحد والجمع ، وأنشد فيه قول من قال :

لو عاينت (٢) رهبان دير في قل لأقبل الرهبان يعدو ونزل

وجمع الرهبان واحداً كما في القاموس رهابين ورهبانية ورهبانون ، والترهب التعبد في صومعة ، وأصله من الرهبة المخافة ، وأطلق الفير وزابادى . والجوهري التعبد ولم يقيداه بالصومعة ، وفي الحديث « لارهبانية في الاسلام » والمراد بها كما قال الراغب الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف . وفي النهاية هى من رهبنة النصارى وأصلها من الرهبة الخوف كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتعمد مشاقها حتى أن منهم من كان يخصى نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغبير ذلك من أنواع التعذيب فنفاها النبي ﷺ عن الاسلام ونهى المسلمين عنها وهى منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف والرهبنة فعلنة أو فعللة على تقدير اصالة النون وزيادتها، والتنكير في (رهباناً) لافادة الكثرة ولا بد من اعتبارها

(١) قوله وقسيصة كذا بخط مؤلفه بقا القاموس والذي في شرحه أن الصواب قسيسية كما نص عليه الليث

(٢) قوله لو عاينت كذا بخط مؤلفه والمعروف من كتب الله لو كنت

في القسبيين أيضا إذ هي التي تدل على مودة جنس النصارى للؤمنين فإن اتصاف أفراد كثيرة لجنس بخصلة مظنة لاتصاف الجنس بها وإلا فن اليهود أيضا قوم مهتدون لكنهم لما لم يكونوا في الكثرة كالذين من النصارى لم يتعد حكمهم إلى جنس اليهوده

﴿وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢﴾ عطف على أن منهم أى وبأنهم لا يستكبرون عن اتباع الحق والافتقار له إذا فهموه أو أنهم يتواضعون ولا يتكبرون كاليهود، وهذه الخصلة على ما قيل شاملة لجميع أفراد الجنس فسيبها لا قريتهم مودة للؤمنين واضحة . وفي الآية دليل على أن التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة أيما كانت ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ عطف على (لا يستكبرون) و(إذا) في موضع نصب بترى ، وجملة (تفيض) في موضع الحال والرؤية بصرية أى ذلك بسبب أنهم لا يستكبرون وأنهم إذا سمعوا القرآن رأيت أعينهم فائضة من الدمع، وجوز السمين . وغيره الاستئناف ، وأيا ما كان فهو بيان لركة قلوبهم وشدة خشيتهم ومسارعتهم إلى قبول الحق وعدم إياهم . والظاهر عود ضمير (سمعو) للذين قالوا إنا نصارى •

وقد تقدم أن الظاهر فيه العموم ، وقيل : يتعين هنا إرادة البعض ، وهو من جاء من الحبشة إلى النبي ﷺ لأن كل النصارى ليسوا كذلك، والفيض انصباب عن امتلاء ، ووضع هنا موضع الامتلاء بقاؤه المسبب مقام السبب أى تمتلئ من الدمع أو قصد المبالغة فجعلت أعينهم بأنفسها تفيض من أجل الدمع قاله في الكشف . وأراد على ما في الكشف أن الدمع على الأول هو الماء المخصوص وعلى الثاني الحدث، وهو على الأول مبدأ مادي وعلى الثاني سبي . وفي الاتصاف أن هذه العبارة أببلغ العبارات وهي ثلاث مراتب فالأولى فاض دمع عينه وهذا هو الأصل والثانية محولة من هذه وهي فاضت عينه دمعاً فانه قد حول فيها الفعل إلى العين مجازاً ومبالغة ثم نيه على الأصل والحقيقة بنصب ما كان فادلا على التمييز ، والثالثة ما في النظم الكريم وفيها التحويل المذكور لإلأنها أببلغ من الثانية باطراح التنبيه على الأصل وعدم نصب التمييز وإبرازه في صورة التعليل ، وجوز اليمحشى أن تكون - من - هذه هي الداخلة على التمييز وهو مردود وإن كانت الكوفيون ذهبوا إلى جواز تعريف التمييز وأنه لا يشترط تنكيره كاهو مذهب الجمهور لأن التمييز المنقول عن الفاعل يتمتع دخول من عليه وإن كانت مقدرة معه فلا يجوز تفقاً زيد من شحم فليفهم ﴿مَاعَرَفُوا مَنْ الْحَقِّ﴾ (من) الأولى لا ابتداءً الفاعلة متعلقة بمحذوف وقع حالاً من (الدمع) أى حال كونه ناشئاً من معرفة الحق . وجوز أن تكون تعليلية متعلقة بتفيض أى أن فيض دمعهم بسبب عرفانهم •

وجوز على تقدير كونها لا ابتداءً أن تتعلق بذلك أيضاً لكن لا يجوز على تقدير اتحاد متعلق (من) هذه ومن في (من الدمع) القول باتحاد معناهما فانه لا يتعلق حرفاً جر بمعنى بعامل واحد، و(من) الثانية للتبعيض متعلقة بعرفوا على معنى أنهم عرفوا بعض الحق فابكاهم فكيف لو عرفوه كله وقرأوا القرآن وأحاطوا بالسنة، أو لبيان (ما) بناء على أنها موصولة ، ونص أبو البقاء على أنها متعلقة بمحذوف وقع حالاً من العائد المحذوف ولم ذكر الاحتمال الأول . وقري (ترى أعينهم) على صيغة المبني للفعول ﴿يَقُولُونَ﴾ استئناف مبني على

سؤال نشأ من حكاية حالهم عند سماع القرآن كأنه قيل: ماذا يقولون؟ فاجيب بقولون: (رَبَّنَا آمَنَّا) بما أنزل أو بمن أنزل عليه أو بهما.

وقال أبو البقاء: إنه حال من الضمير في (عرفوا)، وقال السمين: يجوز الأمران. وكونه حالا من الضمير المجرور في (أعينهم) لما أن المضاف جزؤه كما في قوله تعالى (وزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا) (فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ٨٣) أي اجعلنا عندك مع محمد ﷺ وأمه الذين يشهدون يوم القيامة على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أومع الذين يشهدون بحقيقة نبيك ﷺ وكتابك كما نقل عن الجبائي وروى ما بمعناه عن الحسن (وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ) جعله جماعة ومنهم شيخ الاسلام كلاما مستأنفا تحقيقا لإيمانهم وتقريره لانهكار سبب انتفائه ونفيه بالنكية على أن (لا تؤمن) حال من الضمير في (لنا) والعامل مانع من معنى الاستقرار أي شيء حصل لنا غير مؤمنين والانتكار متوجه إلى السبب والمسبب جميعا كما في قوله تعالى: (ومالئ لا أعبد الذي فطرني) ونظائره لا إلى السبب فقط مع تحقق المسبب كما في قوله تعالى (فالحلم لا يؤمنون) وأمثاله، وقيل: هو معطوف على الجملة الأولى مندرج معها في حيز القول أي يقولون ربنا آمنا الخ ويقولون مالنا لا تؤمن الخ، وقيل: هو عطف على جملة محذوفة والتقدير ما لكم لا تؤمنون بالله ومالنا لا تؤمن نحن بالله الخ. وقال بعضهم: إنه جواب سائل قال: لم آمنتم؟ واختاره الرجاء.

واعترض بأن علماء العربية صرحوا بأن الجملة المستأنفة الواقعة جواب سؤال مقدر لا تقترب بالواو وذكر علماء المعاني أنه لا بد فيها من الفصل إذ الجواب لا يعطف على السؤال، وأجيب بأن الواو زائدة وقد نقل الاخفش انها تزداد في الجمل المستأنفة، ولا يخفى أنه لا بد لذلك من ثبت، والحال المذكورة على مانص عليه الشهاب لازمة لا يتم المعنى بدونها قال: ولذا لا يصح اقترانها بالواو في مالنا وما بالنا لا نفعل كذا لأنها خبر في المعنى وهي المستفهم عنها.

وأنت تعلم أن الاستفهام في نحو هذا التركيب في الغالب غير حقيقي وإنما هو للانتكار ويختلف المراد منه على ما أشرنا إليه، ومعنى الايمان بالله تعالى الايمان بوحديته سبحانه على الوجه الذي جاءت به الشريعة المحمدية فان القوم لم يكونوا موحدين كذلك، وقيل: بكتابه ورسوله ﷺ فان الايمان بهما إيمان به سبحانه والظاهر هو الأول، والايمان بالكتاب والرسول ﷺ يفهمه العطف فان الموصول المعطوف على الاسم الجليل يشمل ذلك قطعاً. و(من الحق) على ما ذكره أبو البقاء حال من ضمير الفاعل، وجوز أن تكون من لابتاء الغاية أي وبما جئنا من عند الله وأن يكون الموصول مبتدأ و(من الحق) خبره والجملة في موضع الحال أيضاً، ولا يخفى ما في الوجهين من البعد، وقوله تعالى (وَوَطَّعُوا يَدُ اللَّهِ رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ٨٤) حال أخرى عند الجماعة من الضمير المتقدم بتقدير مبتدأ لأن المضارع المثنى لا يقترب بالواو والعامل فيها هو العامل في الأولى مقيد بها فيتعد معنى كما قيل نحو ذلك في قوله تعالى (كلاً رزقوا منها من ثمرة) أي أي شيء حصل لنا غير مؤمنين ونحن نطمع في صحبة الصالحين. وهي حال مترادفة ولزوم الأولى لا يخرجها عن الترادف أو حال من الضمير في (لا تؤمن) على معنى أنهم أنكروا على أنفسهم عدم إيمانهم مع أنهم يطمعون في صحبة المؤمنين، وجوز فيه أن يكون معطوفاً على تؤمن أو على (لا تؤمن) على معنى وما لنا نجتمع بين

ترك الايمان والطمع في صحبة الصالحين أو على معنى ما لنا لا نجتمع بين الايمان والطمع المذكور بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له أن يطمع في تلك الصحبة وموضع المنسبك من أن وما بعدها إما نصب أو جر على الخلاف بين الخليل وسيويه ، والمراد في أن يدخلنا ، واختار غير واحد من المبررين أن-ناد- مفعول أول لدخول والمفعول الثاني محذوف أى الجنة قيل: ولو لا إرادة ذلك لقال سبحانه في القوم بدل مع القوم ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ﴾ أى بسبب قولهم أو بالذى قالوه عن اعتقاد أن القول إذا لم يقيد بالحسول عن الاعتقاد يكون المراد به المقارن له كما إذا قيل هذا قول فلان لأن القول إنما يصدر عن صاحبه لا فائدة للاعتقاد وقيل: إن القول هنا مجاز عن الرأى والاعتقاد والمذهب كما يقال: هذا قول الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه مثلاً أى هذا مذهبه واعتقاده، وذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بهذا القول قولهم: (وإنا لانؤمن) الخ. واستظهر أبو حيان أنه عني به قولهم: « ربنا آمنا » وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وعطاء. أن المراد به « فآتينا مع الشاهدين » وقولهم « ونطمع أن يدخلنا ربنا » الخ، قال الطبرسى: فالقول على هذا معنى المسألة وفيه نظر، والاثابة المجازاة، وفي البحر أنها أبلغ من الاعطاء لأنها ما تكون عن عمل بخلاف الاعطاء، فانه لا يازم فيه ذلك . وقرأ الحسن (فَأَتَاهُمُ اللَّهُ) ﴿ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ أبد الابدين وهو حال مقدرة ﴿ وَذَلِكَ ﴾ المذكور من الامر الجليل الشأن ﴿ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ أى جزاءهم، وأقيم الظاهر مقام ضميرهم مدحا لهم وتشريفا بهذا الوصف الكريم، ويحتمل أن يراد الجنس ويندرجون فيه اندراجا أوليا أى جزاء الذين اعتادوا الاحسان فى الأمور ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ عطف التكذيب بآيات الله تعالى على الكفر مع أنه ضرب منه لما أن القصد إلى بيان حال المكذبين وذكرهم بمقابلة المصدقين بها ليقترن الوعيد بالوعد ويضدها تتبين الاشياء .

هذا (ومن باب الإشارة في بعض ما تقدم من الآيات) (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) . ذهب كثير من ساداتنا الصوفية إلى أن هذا أمر منه عز شأنه أن يبلغ رسوله ﷺ ما أنزله اليه مما يتعلق بأحكام العبودية ولم يأمره جل جلاله بأن يعرف الناس أسرار ما بينه وبينه فان ذرة من أسراره سبحانه لاتحتملها السموات والأرض، وهذه الأسرار هى المشار اليها بقوله تعالى (فإوحى إلى عبده ما أوحى) . ولهذا قال سبحانه (ما أنزل إليك) ولم يقل ما خصصتك به أو ما تعرفنا به اليك .

وقال بعضهم وهو المنصور : ان الموصول عام ويندرج فيه الوحي والالهامات والمنامات والمشاهدات وسائر المواهب، والرسول ﷺ مأمور بتبليغ كل ذلك إلا أن مراتب التبليغ مختلفة حسب اختلاف الاستعدادات فتبليغ بالعبادة وتبليغ بالإشارة وتبليغ بالهمة وتبليغ بالجذبة إلى غير ذلك (فسيحان من أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ، والله يعصمك من الناس) بما أودع فيك من أسرار الألوهية فلا يقدررون أن يوصلوا إليك ما يقطعك عن الله تعالى ، وقريب من ذلك ما قيل : يعصمك منهم أن يكون لك بهم اشتغال، وقيل : يعصمك من أن ترى نفسك فيهم شيئا بل ترى الشكل منه سبحانه وبه (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء) . يتدبه (حتى تقيوا التوراة) فتعطوا الظاهر حقه وتمثلوا بالشرعية على الوجه الأكمل مع

توحيد الأفعال (والانجيل) فتعطوا الباطن حقه وتعملوا بالطريقة على الوجه الآتم مع توحيد الصفات « وما أنزل اليكم » تعطوا الحقيقة حقها وتشاهدوا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة ولا تنجبكم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا » لجهلهم به وقلة استعدادهم لمعرفة أسرارهم .

وعن بعض السادة قدس الله تعالى أسرارهم أن القرآن المنزل على النبي المرسل ﷺ ذو صفتين . صفة قهر . وصفة لطف فمن تجلى له القران بصفة اللطف يزيد نور بصيرته باطناف حكمته وحقائق أسرارهم ودقائق بيانه ويزيد بذلك نور ايمانه وتوحيده ويعرف بذلك ظاهر الخطاب وباطنه ، ومن تجلى له بصفة القهر تزيد ظلمة طغيانه وينسد عليه باب عرفانه بحيث لا يدرك سر الخطاب فتكثر عليه الشكوك والأوهام ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى (هدى المتقين) وقوله سبحانه « يضل به كثيرا ويهدى به كثير او يضل به إلا الفاسقين » وشبه بعضهم ذلك بنور الشمس فانه يتنفع به من يتنفع ويتضرر به الخفاش ونحوه .

ومن ذلك كتب كثير من الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فانه قد هدى بها ارباب القلوب الصافية وضل بها الكثير حتى تركوا الصلاة واتبعوا الشهوات وعطلوا الشرائع واستحلوا المحرمات وزعموا العباد بالله تعالى أن ذلك هو الذي يقتضيه القول بوحدة الوجود التي هي معتقد القوم نعمنا الله تعالى بفتح رانهم ، وقد نقل لي عن بعض من أضله الله تعالى بالاشتغال بكتب القوم ممن لم يقف على حقيقة الحال أنه لا فرق بين أن يدخل الرجل أصبعه في فمه وبين أن يدخل ذكره في فرج محرم لأن الكل واحد ، وكذا لا فرق بين أن يتزوج أجنبية وبين أن يتزوج أمه أو بنته أو أخته وهذا كفر صريح عافانا الله تعالى والمسلمين منه ، ومنشأ ذلك النظر في كتب القوم من دون فهم لمراذمهم وما درى هذا المسكين أن مراعاة المراتب أمر واجب عندهم وإن ترك ذلك زندقه وانهم قد صرحوا بأن الشريعة مظهر أعظم لأنها مظهر اسم الله تعالى الظاهر وانه لا يمكن لأحد أن يصل إلى الله تعالى باعمالها ، فقد جاء عن غير واحد من المارفين الطرق إلى الله تعالى بسدودة الاعلى من اقنئ أثر الرسول ﷺ واذا رأيتم الرجل يطير في الهواء وقد أدخل بحكم واحد من الشريعة فقولوا : إنه زنديق والله در من قال خطابا للحضرة المحمدية :

وأنت باب الله أى أمره . أنه من غيرك لا يدخل

(ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا) الايمان الحقيقي اليهود وذلك لقوة المبانية لانهم محجوبون عن توحيد الصفات وتوحيد الذات ولم يكن لهم الا توحيد الأفعال (والذين اشركوا) كذلك بل هم أشد مبانية منهم للمؤمنين وأقوى لانهم محجوبون مطلقا ، وانما قدم اليهود عليهم لأن البحث فيهم ، وهذا خلاف ما عليه أهل العبارة (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) لانهم برزوا من حجاب الصفات ولم يبق لهم إلا حجاب الذات ، وإلى هذا الإشارة بقوله سبحانه وتعالى « ذلك بأن منهم قسيسين ورباناً » وأنهم لا يستكبرون ، حيث مدحوا بالعلم والعمل وعدم الاستكبار ، وذلك يقتضى أنهم وصلوا إلى توحيد الأفعال والصفات وأنهم مارأوا نفوسهم موصوفة بصفة العلم والعمل ولا نسبوا علمهم وعلمهم اليها بل إلى الله تعالى وإلا لاستكبروا وأظهروا العجب « وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول » من أنواع التوحيد التي

من جعلتها توحيد الذات « ترى أعينهم قفيض من الدمع بما عرفوا » بالدليل وبواسطة الرياضة (من الحق) الذي أنزل الى الرسول ﷺ (يقولون ربنا ما لنا بذلك فكتبنا مع الشاهدين) المعانين لذلك (وما لنا لا نؤمن بالله) جمعا (وما جاءنا من الحق) تفصيلا (ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) الذين استقاموا بالبقاء بعد الفناء « فأنابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار » من التجليات الثلاث مع علوهم (وذلك جزاء المحسنين) المشاهدين للوحدة في عين الكثرة بالاستقامة في الله عز وجل « والذين كفروا » أى حجّبوا عن الذات « وكذبوا بآياتنا » الدالة على التوحيد « أولئك أصحاب الجحيم » لحرامتهم الكلي واحتجابهم بنفوسهم وصفاتها والله تعالى الموفق .

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) أى لذات ذلك وما تميل اليه القلوب منه لأنه لما تضمن ما سلف من مدح النصارى على الرهبانية ترغيب المؤمنين في كسر النفس ورفض الشهوات عقب سبحانه ذلك بالتهى عن الافراط في هذا الباب أى لا تمنعوا أنفسكم كنع التحريم ، وقيل : لا تلتزموا تحريمها بنحو معين ، وقيل : لا تقولوا حرمانها على أنفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها فهذا منكم ، وكون المعنى لا تحرموها على غيركم بالفتوى والحكم بما لا يلتفت اليه . فقد روى أن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم في بيت عثمان بن مظعون الجمحي وهم على كرم الله تعالى وجهه ، وأبو بكر رضى الله تعالى عنه . وعبد الله بن مسعود ، وأبو ذر الغفارى ، وسالم مولى أبى حذيفة ، وعبد الله بن عمر . والمقداد بن الاسود . و سلمان الفارسى . ومعلق بن مقرن ، وصاحب البيت وافقوا على ان يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على القرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ولا يقربوا النساء والطيب ويلبسوا المسوح ويرفضوا الدنيا ويسبحوا في الارض وهم بعضهم ان يجب مذاكيره . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأتى دار عثمان فلم يصادفه فقال لأسرأته أم حكيم : أحق ما بلغنى عن زوجك وأصحابه فكرهت أن تنكر أذ سأله رسول الله ﷺ وكرهت أن تبدي على زوجها فقالت : يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقك وانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان فاخبرته بذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : نعم يا رسول الله وما أردنا الا الخير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اني لم أؤمر بذلك ثم قال عليه الصلاة والسلام : « ان لا تنسبكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فأتى أقوم وأنام وأصوم وأفطر واكل اللحم والدم وآتى النساء فمن رغب عن سننى فليس منى » ثم جمع الناس وخطبهم فقال : « ما بال أقوام حرّموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا ما أنى لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس في ديني ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة أمتي الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعبدوا الله تعالى ولا تشركوا به شيئا وحجوا واعتمرُوا وأقموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقيم لكم فاما ملك من قبلكم بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع » . فأنزل الله تعالى هذه الآية .

وروى عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه ان الآية نزلت في على كرم الله تعالى وجهه ، وبلال ، وعثمان ابن مظعون فاما على كرم الله تعالى وجهه فانه حلف أن لا ينام بالليل أبدا الا ما شاء الله تعالى ، وأما بلال

فحلف أن لا يفطر بالهار أبدا . وأما عثمان فانه حلف أن لا ينكح أبدا . وروى أيضا غير ذلك ولم نقف على رواية فيها ما يدل على أن هذا التحريم كان على الغير بالفتوى والحكم كما ذهب اليه هذا القائل . ومع هذا يعمده ما يأتي بعد من الامور بالاكل . ولا ينافي هذا النهي أن الله تعالى مدح النصراني بالرهانية فرب مدوح بالنسبة الى قوم مذموم بالنسبة الى آخرين .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ تأكيد للنهي السابق أى لا تتعدوا حدود ما أحل سبحانه لكم الى ما حرم جل شأنه عليكم أو نهى عن تحليل الحرام بعد النهي عن تحريم الحلال فيكون تأسيسا . ويحتمل أن يكون نهيا عن الاسراف في الحلال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، ومجاهد ، وقتادة أن المراد لا تجبوا أنفسكم ولا ينفى أن الجب فرد من افراد الاعتداء . وتجاوز الحدود . والحل على الاعم أعم فائدة .
وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنْ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ٨٧ ﴾ في موضع التعليل لما قبله . وقد تقدمت الاشارة الى أن نفي محبة الله سبحانه لشيء مستلزم لبغضه له لعدم الوساطة في حقه تعالى .

﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ أى كلوا ما حل لكم وطاب مما رزقكم الله تعالى . فحلالا مفعول به لكلا (وما رزقكم) اما حال منه . وقد كان في الاصل صفة له الا أن صفة النكرة اذا قدمت صارت حالا أو متعلقا بكلا ومن ابتدائية . ويحتمل أن يكون في موضع المفعول لكلا على معنى انه صفة مفعول له قائمة مقامه أى شيئا مما رزقكم أو يجعله نفسه مفعولا بتأويل بعض الالآن في هذا تكلفا . و (حلالا) حال من الموصول أو من عائد المحذوف أو صفة لمصدر محذوف أى أكلا حلالا . وعلى الوجه كلها الآية دليل لنافي شمول الرزق للحلال والحرام اذ لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة سوى التاكيد وهو خلاف الظاهر في مثل ذلك ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ٨٨ ﴾ استدعاء الى التقوى وامتنال الوصية بوجه حسن . والآية ظاهرة في أن اكل اللذائذ لا ينافي التقوى ، وقد أكل كل ﷺ ثريد اللحم ومدحه وكان يحب الحلوى . وقد فصلت الاخبار ما كان يأكله عليه الصلاة والسلام وأوانى الكذب ملائمة من ذلك .

وروى أن الحسن كان يأكل الفالودج فدخل عليه فرقد السنجي فقال : يا فرقد ما تقول في هذا ؟ فقال : لا آكله ولا أحب أكله فأقبل الحسن على غيره كالتمتع وقال : لعاب النحل بلعاب البر مع سمن البقر هل يعيبه مسلم ، وذكر الطبرسى أن فيها دلالة على النهي عن التزهق وترك النكاح . وقد جاء في غير ما خبر أنه ﷺ قال : ﴿ إِنْ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَعْشَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام في خبر طويل : « شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم » وعن أنس قال « كان رسول الله ﷺ يأمرنا بالبلاء وينهانا عن التبتل نهيا شديدا » . وعن أبي نعيم قال : قال رسول الله ﷺ « من كان موسرا لأن ينكح فلم ينكح فليس منى » إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ﴿ لَا يَأْخُذْكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ اللغو في اليمين الساقط الذي لا يتعلق به حكم وهو عندنا أن يحلف على أمر مضى يظنه كذلك فان عليه على خلافه فاليمين غموس ، وروى ذلك عن مجاهد . وعند الشافعى رحمه الله تعالى ما يسبق اليه اللسان من غير نية اليمين وهو المروى عن أبي جعفر . وأبي عبد الله .

وعائشة رضى الله تعالى عنهم، والادلة على المذهبين، وبسطة في الفروع والأصول وقد تقدم شطر من الكلام على ذلك، و(في أيمانكم) إما متعلق باللغو فانه يقال لغا في يمينه لغوا وإما بمحذوف وقع حالا منه أى كأننا أواقعا في أيمانكم، وجوز أن يكون متعلقا يؤاخذكم، وقيل عليه: إنه لا يظهر ربطه بالمؤاخذة إلا أن يجعل في اللمعة كما في «إن امرأة دخلت النار في هرة» (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ) أى بتقيدكم الإيمان وتوثيقها بالقصد والنية فما مصدرية، وقيل: إنها موصولة والعائد محذوف أى بما عقدتم الإيمان عليه. ورجع الأول بأن الكلام في مقابلة اللغو وبأنه خال عن مؤنة التقدير، وقال بعضهم: إن ذلك التقدير في غير محله لأن شرط حذف العائد المجزور أن يكون مجزورا بثلم ما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا وما هنا ليس كذلك فليتدبر؛ والمعنى ولكن يؤاخذكم بنكث ما عقدتم أو لكن يؤاخذكم بما عقدتموها إذا حشتم وحذف ذلك للعلم به، والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة في الدنيا وهى الائتم والكفارة فلا إشكال في تقدير الظرف، وتعتيد الإيمان شامل للغموس عند الشافعية وفيه كفارة عندهم وأما عندنا فلا كفارة ولا حنث.

وقرأ حمزة. والكسائي. وابن عباس عن عاصم (عقدتم) بالتخفيف، وابن عامر برواية ابن ذكوان (عاقديم) والمفاعلة فيها لأصل الفعل وكذا قراءة التشديد لأن القراءات يفسر بعضها بعضا، وقيل: إن ذلك فيها المبالغة باعتبار أن العقيد باللسان والقلب لا أن ذلك للتكرار اللساني كما تروم. والآية كما أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنزلت حين نهى القوم عما صنعوا فقالوا يارسول الله كيف نصنع بما أمأنا التي حلفنا عليها؟، وروى عن ابن زيد أنها نزلت في عبد الله بن رواحة كان عنده ضيف فاخرت زوجته عشاءه فحلف لا يأكل من الطعام وحلفت المرأة لا تأكل إن لم يأكل وحلف الضيف لا يأكل إن لم يأكل فأكل عبد الله بن رواحة وأكل معه فاخبر النبي ﷺ بذلك فقال عليه الصلاة والسلام له: أحسنت ونزلت هـ (فَكَفَّارَتُهُ) الضمير عائد إما على الحنث المفهوم من السياق أو على العقد الذى فى ضمن الفعل بتقدير مضاف أى فكفارة نكثه أو على ما الموصولة بذلك التقدير، وأما عوده على الإيمان لأنه مفرد كالانعام عند سيويه أو موزل بمفرد فكما ترى، والمراد بالكفارة المعنى المصدرى وهى الفعلة التى من شأنها أن تكفر الخطيئة وتسترها، والمراد بالستر المحو لأن المحو لا يرى المستور وبهذا وجه تأنيها، وذكر عصام الدين أن فعلا يستوى فيه المذكر والمؤنث إلا أن ما يستوى فيه ذلك كفعيل إذا حذف موصوفه يؤنث للمؤنث كمررت بقتيلة بنى فلان ولا يقال بقتيل للالتباس، وذكر أن التاء يحتمل أن تكون للنقل وأن تكون للبالغة انتهى *

ويدل على أنها بالمعنى المصدرى الاخبار عنها بقوله تعالى (إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ) واستدل الشافعية بظاهر الآية على جواز الكفير بالمال قبل الحنث سواء كان الحنث معصية أم لا، وتقييد ذلك بإعفال الرافعي بما إذا لم يكن معصية غير معمول عليه عندهم، ووجه الاستدلال بذلك على ما ذكر أنه سبحانه جعل الكفارة عقب اليمين من غير ذكر الحنث وقال عز شأنه: (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم) وقيدوا ذلك بالمال ليخرج الكفير بالصوم فانه لا يكون إلا بعد الحنث عندهم لأنه عند العجز عن غيره والعجز لا يتحقق بدون حنث، وقد قاسوا ذلك أيضا على تقديم الزكاة على الحول، واستدلوا أيضا بما أخرجه مسلم عن أبى هريرة رضى

الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين ورأى غير ما خيرا منها فليكنفر عن يمينه وليأت الذي هو خير » •

ونحن نقول : إن الآية تضمنت إيجاب الكفارة عند الحنث وهي غير واجبة قبله ثبت أن المراد بها عقدتم الإيمان وحنثتم فيها ، وقد اتفقوا على أن معنى قوله سبحانه : (ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فافطر فعدة من أيام أخر فسكنا هذا . والحديث الذي استدلوا به لا يصح للاستدلال لأنه بعد تسليم دلالة الفاء الجزائية على التعقيب من غير تراخ يقال : إن الواقع في حيزها مجموع التكفير والابتداء ولادلالة على الترتيب بينهما ألا ترى أن قوله تعالى : (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) لا يقتضى تقديم السعي على ترك البيع بالاتفاق ، وأيضا جاء في رواية «فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه» . ونقل بعضهم عن الشافعية أنهم يجمعون بين الروايتين بأن إحداهما لبيان الجواز والأخرى لبيان الوجوب ، وقال عصام الدين : إن تقديم الكفارة تارة وتأخيرها أخرى يدل على أن التقديم والتأخير سنان .

وأنت تعلم أن الشافعية الحنفية في أنهم يقدرون في الآية ما أشرنا إليه قبل في تفسيرها إلا أن ذلك عندهم قيد للوجوب وإلا فلا استدلال بالآية في غاية الخفاء كما لا يخفى فتدبر . (وإطعام) مصدر مضاف لمفعوله وهو مقدر بحرف وفعل مبنى للفاعل وفاعل المصدر محذوف كثيرا ، ولا ضرورة تدعو إلى تقدير الفعل بجنباء المفعول لأنه مع كونه خلاف الأصل في تقديره خلاف ذكره السمين فالتقدير هنا فكفارته أن يطعم الحائث أو الحالف عشرة مساكين «من أوسط ما تطعمون أهليكم» أي من أقصده في النوع أو المقدار ، وهو عند الشافعية مد لكل مسكين وعندنا نصف صاع من بر أو صاع من شعير •

وأخرج ابن حميد . وغيره عن ابن عمر أن الأوسط الخبز والتمر . والخبز والزيت . والخبز والسمن ، والأفضل نحو الخبز واللحم . وعن ابن سيرين قال : كانوا يقولون الأفضل الخبز واللحم والأوسط الخبز والسمن والأخس الخبز والتمر . ومحل الجار والمجرور نصب لأنه صفة مفعول ثانٍ للإطعام لأنه نصب مفعولين وأولهما هنا ما أضيف إليه ، والتقدير طعاما أو قوتا كائنا من أوسط ، وقيل : إنه نصف مصدر محذوف أي اطعاما كائنا من ذلك ، وجوز أن يكون محله الرفع على أنه خير مبتدأ محذوف أي طعامهم من أوسط أو على أنه صفة لاطعام أو على أنه بدل من اطعام •

واعترض هذا بأن أقسام البديل لا تتصور هنا . وأجيب بأنه بدل اشتغال بتقدير ووصف وذلك على مذهب ابن الحاجب . وصاحب اللباب . ومتابعيهما ظاهر لأنهم يكتفون بملابسة بين البديل والمبدل منه بغير الجزئية والكلية ، وأما على مذهب الجمهور فلا ثم يشترطون اشتغال التابع على المتبوع لا كاشتغال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالا عليه اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول متشوقة إلى ذكر الثاني فيجاء بالثاني ملخصا لما أجمله الأول ومبيناً له ، ويعنون من هذا التقييل قولهم : نظارت إلى القمر فلذكَ كما صرح به ركن الدين في شرح اللباب . ولا يخفى أن اطعام عشرة مساكين دال على الطعام اجمالا ومتفاضل له بوجه . واختار بعض المحققين أنه بدل كل من كل بتقدير إطعام من أوسط نحو

أعجبتني قرى الأضياف قرام من أحسن ما وجد، وما إمام صدرية وإمام رصولة اسمية والعائد مخذوف أى من أوسط الذى تطعمونه *

وجوز أبو البقاء تقديره مجروراً بمن أى تطعمون منه ، ونظر فيه السمين بأن من شرط العائد المخذوف المجزور بالحرف أن يكون مجروراً بمثل ما جربه الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً والجرفان هنا وإن اتفقا من وجه إلا أن المتعلق مختلف لأن من الثانية متعاقبة بتطعمون والأولى ليست متعلقة بذلك . ثم قال : فان قلت الموصول غير مجزور بمن وإنما هو مجزور بالاضافة . فالجواب أن المضاف إلى الموصول كالموصول فى ذلك اهـ . وقد قدمنا انفا نحو هذا النظر ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأن الحذف تدريجى ولا يخفى أن فيه تطويلاً للسياقة . والأهلون جمع أهل على خلاف القياس كارض وأرضون إذ شرط هذا الجمع أن يكون عدداً أو صفة وأهل اسم جامد ، قيل : والذى سوغه أنه استعمل كثيراً بمعنى مستحق فأشبهه الصفة . وروى عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه قرأ (أهاليكم) بسكون الياء على لغة من يسكنها فى الحالات الثلاث كالآلف وهو أيضاً جمع أهل على خلاف القياس كليل فى جمع ليلة *

وقال ابن جنى : واحدهما ليلة وأهلاة وهو محتمل كما قيل لأن يكون مراده أن لها مفرداً مقدرها هو ما ذكر ولأن يكون مراده أن لها مفرداً محققاً مسموعاً من العرب هو ذاك ، وقيل : إن أهالى جمع أهلون وليس بشئ . (أو كسوتهم) عطف كما قال أبو البقاء على إتمام واستظهره غير واحد ، واختار الزمخشري أنه عطف على محل (من أوسط) ووجهه فيما نسب إليه بأن (من أوسط) بدل من الإطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه فى حكم المنجى فكانه قيل : فكفارته من أوسط ما قطعهم . ووجه صاحب التقریب عدوله عن الظاهر بأن الكسوة اسم لنحو الثوب لا مصدراً ، وقد قال الراغب : الكساء والكسوة اللباس فلا يليق عطفه على المصدر السابق مع أن كليهما فيما يتعلق بالمساكين ، وبأنه يؤدى إلى ترك ذكر كيفية الكسوة وهو كونها أوسط ، ثم قال : ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الكسوة إمام صدر كما يشهر به كلام الزجاج أو يضم مصدر كاللباس ، وعن الثانى بأن يقدر أو كسوتهم من أوسط ما تكسون وحذف ذلك لقريئة ذكره فى المعطوف عليه أو بأن تترك على إطلاقها إما بأداة إطلاق أو بحالة يانها على الغير ، وأيضاً المطف على محل (من أوسط) لا يفيد هذا المقصود وهو تقدير الأوسط فى الكسوة فالإلزام مشترك ويؤدى إلى صحة إقامة مقام المعطوف عليه وهو غير سديد اهـ *

واعترض بعض المحققين على ما نسب إلى الزمخشري أيضاً بأن المطف على البدل يستدعى كون المعطوف بدلاً أيضاً وإبدال الكسوة من (إطعام) لا يكون إلا غلطاً لعدم المناسبة بينهما أصلاً وبدل الغلط لا يقع فى الفصح فضلاً عن أفصح الألفصح . ومنع عدم الوقوع مما لا يلتفت إليه ، وجعل غير واحد هذا المطف من باب * علفتها تبناً وماء بارداً * فإنه قيل إطعام هو أوسط ما تطعمون أو اللباس هو كسوتهم على معنى إطعام هو أطعام الأوسط واللباس هو اللباس الكسوة وفيه إبهام وتفسير فى الموضعين هـ

واعترض بأن المطف على هذا يكون على المبدل منه لا البدل ، وأجيب بأن المراد أنه بالنظر إلى ظاهر اللفظ عطف على البدل وهو كما ترى ، واعترض الشهاب على دعوى أن الداعى للزمخشري عن الـ دول إلى

الظاهر الى اختيار العطف على محل (من أوسط) تحصيل التناسب بين نوعي الكفارة المتعلقة بالمساكين بأنه كيف يتأتى ذلك وقد جعل العطف على «من أوسط» على تقدير بدليته وهو على ذلك التقدير صفة إطعام مقدر انتهى * وقد علمت أن هذا رأى لبعضهم. وبالجملة فيما ذهب اليه الزمخشري دغذغة حتى قال السلم العراقي : إنه غلط والصواب العطف على «إطعام» ، وقال الحلي : ما ذكره الزمخشري إنما يمتشى على وجهه وهو أن يكون (من أوسط) خبراً لمبتدأ محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من أوسط فالكلام تام على هذا عند قوله سبحانه : (عشرة مساكين) ثم ابتداء أخبار آخر بأن الطعام يكون أوسط كذا. وأما إذ قلنا إن (من أوسط) هو المفعول الثاني فيستحيل عطف (كسوتهم) عليه لتخالفهما إعراباً انتهى . ثم المراد بالكسوة ما يستر عامة البدن على ما روى عن الإمام الأعظم رضى الله تعالى عنه. وأبى يوسف فلا يجزى عندهما السراويل لأن لباسه يسمى عرباناً في العرف لكن ما لا يجزئ عن الكسوة يجزئ عن الاطعام باعتبار القيمة ، وفي اشتراط النية حينئذ روايتان . وظاهر الرواية الاجزاء نوى أو لم ينو . وروى أيضاً أنه إن أعطى السراويل المرة لا يجوز وإن أعطى الرجل يجوز لأن المعتبر رد العرى بقدر ما تجوز به الصلاة وذلك ما به يحصل ستر العورة والزايد تفضل للجميل أو نحوه فلا يجب في الكسوة كالإدام في الطعام والمروى عن محمد أن ما تجوز فيه الصلاة يجزى مطلقاً ، والصحيح المعلوم عليه عندنا هو الأول ، ويشترط أن يكون ذلك مما يصاحب الاوساط ويتفجع به فوق ثلاثة أشهر ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كانت العباة تجزى. يومئذ ، وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه يجزى قميص أو رداء أو كساء ، وعن الحسن أنها ثوبان أبيضان . وروى الامامية عن الصادق رضى الله تعالى عنه أنها ثوبان لكل مسكين ويجزى ثوب واحد عند الضرورة واشترط أصحابنا في المسكين أن يكون مراهقاً فما فوقه فلا يجزى غير المراهق على ما ذكره الحصكفي نقلاً عن البدائع في كفارة الظهار ، وسيأتى إن شاء الله تعالى في آية كفارة الظهار أن المراد من الاطعام التمكين من الطعام وتحقيق الكلام في ذلك على أتم وجه . وقرئ : (أو كسوتهم) بضم الكاف وهو لغة كقدوة في قدوة وأسوة في أسوة . وقرأ سعيد بن المسيب ، والبيان (أو كاسوتهم) بكاف الجر الداخلة على أسوة وهي قال الراغب الحال التي يكون الانسان عليها في اتباع غيره إن حسناً وإن قبيحاً. والمهزة كما قال غير واحد : بدل من واو لأنه من المواساة والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف والتقدير أو طعامهم كاسوة أهليكم ، وقال السعد : الكاف زائدة أى أو طعامهم أسوة أهليكم ، وقيل : الأولى أن يكون التقدير طعام كاسوتهم على الوصف فهو خطف أيضاً على (من أوسط) وعلى هذه القراءة يكون التخيير بين الاطعام والتحرير في قوله تعالى : (أو تحرير رقة) فقط وتكون الكسوة ثابتة بالسنّة . وزعم أبو حيان أن الآية تنفي الكسوة وليس بشئ ، وقال أبو البقاء : المعنى مثل أسوة أهليكم في الكسوة فلا تكون الآية عارية عن الكسوة وفيه نظر إذ ليس في الكلام ما يدل على ذلك التقدير *

والمراد بتحرير رقة اعتاق انسان كيف ما كان . وشرط الشافعى عليه الرحمة فيه الايمان حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل . وعندنا لا يحمل لاختلاف السبب . واستدل بعض الشافعية على ذلك بأن الكفارة حتى الله تعالى وحتى الله سبحانه لا يجوز صرفه الى عدو الله عز اسمه كالزكاة. ونحن نقول : المنصريح

عليه تحرير رقبة وقد تحقق . والقصد بالاعتاق ان يتمكن المعتق من الطاعة بخلوصه عن خدمة المولى ثم مقارفته المعصية وبقاؤه على الكفر يحال به الى سوء اختياره . واعترض بأن لقائل أن يقول: نعم مقارفته المعصية يحال به الى ما ذكر لكن لم لا يكون تصورك منه مانعا عن الصرف اليه كما في الزكاة . وأجيب بأن القياس جواز صرف الزكاة اليه أيضا لأن فيه مواساة عبيد الله تعالى أيضا لكن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « خذها من أغنيائهم ووردها الى فقرائهم » أخرجه عن المصرف .

وقد ذكر بعض اصحابنا ضابطا لما يجوز اعتاقه في الكفارة وما لا يجوز فقال : متى اعتق رقبة كاملة الرق في ماله مكره مقرونا بنية الكفارة وجنس ما يبتغى من المنافع في اقامه بلا بدل جاز وان لم يكن كذلك فانه لا يجوز وهل يجوز عتق الاصم أم لا ؟ قولان . وفي الهداية ، ويجوز الاصم والقياس أن لا يجوز وهو رواية النواذر لأن الفئات جنس المنفعة الا أنا استحسنا الجواز لأن أصل المنفعة باق فانه اذا صح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع أصلا بأن ولد أصم وهو الاخرس لا يجزئه انتهى •

ومعنى أو اجاب احدي الخصال الثلاث مطلقا وتخير المكلف في التعمين ونسب الى بعض المعتزلة أن الواجب الجمع ويسقط واحد . وقيل : الواجب معتمدين عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف فيختلف بالنسبة الى المكلفين . وقيل : ان الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالاخر . وتفاوتها قدرا وثوابا لا ينافي التخير المفوض فتفاوته الى الهمم وقصد زيادة الثواب فان الكسوة أعظم من الاطعام والتحرير أعظم منهما . وبدأ سبحانه بالاطعام تسبيلا على العباد . وذكر غير واحد من اصحابنا أن المكلف لو أدى الشكل جملة أو مرتبا ولم ينو الا بعد تمامها وقع عنها واحد هو اعلائها قيمه ولو ترك الكل عوقب بواحد هو ادائها قيمة لسقوط الفرض بالادنى . وتحقيق ذلك في الاصول (قَرَبَ لَمْ يَجِدْ) أى شيئا من الامور المذكورة (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) أى فكفارته ذلك . ويشترط الولا عندنا ويطل بالحيض بخلاف كفارة الفطر . وإلى اشتراط الولا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ويجاهد . وقادة . والنخعي •

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة : يا رسول الله نحن بالخيار فقال ﷺ : «أنت بالخيار ان شئت أعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن أبي داود في المصاحف . وابن المنذر . والحاكم وصححه . والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) . وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك ، وقال سفيان : نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه (فن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وجموع ذلك ثبت اشتراط التابع على أتم وجه ، وجوز الشافعي رحمه الله تعالى التفريق ولا يرى الشواذ حجة ، ولعل غير ذلك لم يثبت عنده واعتبر عدم الوجدان والعجز عما ذكر عندنا وقت الأداء حتى لو وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بهتبه أجزاء الصوم كما في المجتبي ، ونسب إلى الشافعي رضى الله تعالى عنه اعتبار العجز عند الحنف . ويشترط استمرار العجز إلى الفراغ من الصوم فلو صام المعسر يومين ثم قبل فراغه ولو بساعة أيسر ولو لم يموت . وورثه مورا لا يجوز له الصوم ويستأنف بالمال . ولو صام ناسيا له لم يجز على الصحيح ، واختصا في الواجد فأخرج

أبو الشيخ عن قتادة قال : إذا كان عنده خمسون درهما فهو عن يحد ويجب عليه الاطعام وإن كان عنده أقل فهو عن لا يحد ويصوم .

وأخرج عن النخعي قال : إذا كان عنده عشرون درهما فعليه أن يطعم في الكفارة ، ونقل أبو حيان عن الشافعي . واحد . ومالك أن من كان عنده فضل عن قوته وقوت من تازمه نفقته يومه وليلته وعن كسوته بقدر ما يطعم أو يكسوه فهو واجد ، وعن الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد . (ذَلِكَ) أى الذى مضى ذكره (كَفَّارَةُ إِيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَقْتُمْ) أى وحشتم وقدر تفصيل ذلك ، و (إذا) على ما قال السمين لمجرد الظرفية وليس فيها معنى الشرط ، وجوز أن تكون شرطية ويكون جوابها محذوفاً عند البصريين ، والتقدير إذا حلقتم وحشتم فذلك كفارة إيمانكم . ويدل على ذلك ما تقدم أو هو ما تقدم عند الكوفيين والخلاف بين الفريقين مشهور (وَاحْفَظُوا إِيْمَانَكُمْ) أى راعوها لكن تؤدوا الكفارة عنها إذا حشتم أو احفظوا أنفسكم من الحنث فيها وإن لم يكن الحنث معصية أو لا تبذلوها وأقلوا منها كما يشعر به قوله تعالى : (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) وعليه قول الشاعر :

قليل الاايا حافظ ليمينه إذا بدرت منه الآلية برت

أو احفظوها ولا تنسوا كيف حلقتم تناونا بها وصح الشهاب الأول . واعترض الثانى بأنه لا معنى له لأنه غير منتهى عن الحنث إذا لم يكن الفعل معصية ، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم (فليأت الذى هو خير وليكفر) وقال سبحانه . (فرض الله لكم تحلة إيمانكم) ثبت أن الحنث غير منتهى عنه إذا لم يكن معصية فلا يجوز أن يكون (احفظوا إيمانكم) نية عن الحنث ، والثالث بأنه ساقط واه لأنه كيف يكون الأمر بحفظ اليمين نية عن اليمين وهل هو إلا أقولك : احفظ المال بمعنى لا تسببه ، وأما البيت فلا شاهد فيه لأن معنى حافظ ليمينه أنه مراعى لها باداء الكفارة ولو كان معناه ما ذكر لكان مكرراً مع ما قبله أئنى - قليل الاايا - . واعترض الرابع بأنه بعيد فتدبر (كَذَلِكَ) أى ذلك البيان البديع (يبين الله لكم آياته) اعلام شريعته وأحكامه لا يأتى أدنى منه ، وتقديم (لكم) على المفعول الصريح لما مر مراراً (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٨٩) نعمة التعليم أو نعمه الواجب شكرها (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ) وهو المسكر المتخذ من عصير العنب أو كل ما يخامر العقل وينظيه من الإشرية •

وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (وَالْمَيْسُرُ) وهو القمار وعدوا منه اللعب بالجوز والكعب (وَالْأَنْصَابُ) وهى الأصنام المنصوبة للعبادة ، وفرق بعضهم بين الانصاب والاصنام بأن الانصاب حجارة لم تصور فأنوا ينصبونها للعبادة ويذبحون عندها ، والاصنام ماصور وعبد من دون الله عز وجل (وَالْأَزْلَامُ) وهى القداح وقد تقدم الكلام فى ذلك على أنهم وجه (رَجَسُ) أى قدر تواف عنه العقول ، وعن الزجاج الرجس كل ما استقذر من عمل قبيح . وأصل معناه الصوت الشديد ولذا يقال للثام رجاس لرعده والرجز بمعناه عند بعضهم •

وفرق ابن دريد بين الرجس . والرجز . والرکس . فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والرکس العذرة والتنن ، وافراد الرجس مع أنه خبر عن متعدد لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، ومثل ذلك قوله تعالى : (إنما المشرك نجس) وقيل : لأنه خبر عن الخمر وخبر المخطوفات محذوف ثقة بالمذكور . وقيل : لأن في الكلام مضافا إلى تلك الأشياء وهو خبر عنه أى إنما شأن هذه الأشياء أو تعاطيها رجس . وقوله سبحانه (مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانُ) في موضع الرفع على أنه صفة (رجس) أى كائن من عمله لأنه مسبب من تزيينه وتسويله ، وقيل : إن من اللاتجاه أى ناشئ من عمله . وعلى التقديرين لا ضير في جعل ذلك من العمل وإن كان ما ذكر من الاعيان . ودعوى أنه إذا قدر المضاف لم يحتاج إلى ملاحظة علاقة السببية ولا إلى القول بأن من ابتدائية لا بخلو عن نظر (فَاجْتَنِبُوهُ) أى الرجس أو جميع ما مر بتأويلها وأرو التعاطى المقدر أو الشيطان (لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٩٠) أى راجين فلا حكم أولى تفلحوا بالاجتناب عنه وقد مر الكلام في ذلك ، ولقد أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر في هذه الآية بفنون التأكيد حيث صدرت الجملة بأنا وقرنا بالأصنام والازلام وسما رجسا من عمل الشيطان تنبيهها على غاية قبحهما وأمر بالاجتناب عن عينهما بناء على بعض الوجوه وجعله سببا يرجى منه الفلاح فيكون ارتكابهما خيبة . ثم قرر ذلك ببيان ما فيهما من المفساد الدنيوية والدينية فقال سبحانه : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) أى بسبب تعاطيها لأن السكران يقدم على كثير من القبائح التي توجب ذلك ولا يبالى وإذا صحا ندم على ما فعل ، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شيء . وتنتمى به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدى به ذلك إلى أن يبصر أعدى الأعداء لمن قمره وغلبه وهذه إشارة إلى مفسادها الدنيوية . وقوله تعالى : (وَبَصَدَكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ) إشارة إلى مفسادها الدينية . ووجه صد الشيطان لهم بذلك عما ذكر أن الخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وإن الميسر وإن كان اللعاب به غالبا انشغرت نفسه ومنعه حب القلب والقهر والسكسب عما ذكر وإن كان مغلوبا حصل له من الانقباض والقهر ما يحثه على الاحتيال لأن يصير غالبا فلا يكاد ينظر بقلبه غير ذلك . وقد شاهدنا كثيرا ممن يلعب بالشطرنج يجرى بينهم من الججاج والحلف والكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل وتكبوله القرمس ويصوح من سبومه الرخ بل يتساقط ريشه ويحار لشناعته يذوق الفهم ويضطرب فزعين العقل ويموت شاه القلب وتسود رقعة الأعمال ، وتخصب الخمر والميسر بأعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال للتنبيه على أن المقصود بيان حالهما وذكر الانصاب والازلام للدلالة على أنهما مثلها في الحرمة والشرارة كما يشعر بذلك ما جاء عن النبي ﷺ والسلف الصالحين من الأخبار الصادحة بمزيد ذمهما والحط على مرتكبيهما •

وخص الصلاة من الذكر بالأفراد بالذكر مع أن الذي يصد عنه يصد عنها لأنه من أركانها تعظيما لها كما في ذكر الخاص بعد العام واشعارا بأن الصاد عنها كالصاد عن الإيمان لما أنها عماده والفارق بينه وبين الكفر اذ التصديق القلبي لا يطلع عليه وهي أعظم شعائره المشاهدة في كل وقت ولذا طلبت فيها الجماعة

ليشاهدوا الايمان ويشهدوا به، ففي الكلام اشارة الى أن يراد العين ومنتى أماله من تزبين تعاطى شرب الخمر واللب بالميسر الايقاع في الكفر الموجب للخلود معه في النار وبش القرار . ثم انه سبحانه أعاد الحث على الانتهاء بصيغة الاستفهام الانكارى مع الجلة الاسمية مرتباً على ما تقدم من أصناف الصوارف فقال جل شأنه: ﴿فَلْأَنَّهُمْ مُّنتَهُونَ ۙ﴾ ايذاناً بأن الأمر في الردع والمنع قد باغ الغاية وأن الاعذار قد انقطعت بالكلية حتى ان العاقل اذا خلى ونفسه بعد ذلك لا ينبغي أن يتوقف في الانتهاء . ووجه تلك التأكيدات أن القوم رضى الله تعالى عنهم كما قيل كانوا مترددين في التحريم بعد نزول آية البقرة ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه: « اللهم بين لنا في ذلك بيانا شافياً » فزلت هذه الآية، ولما سمع عمر رضى الله تعالى عنه (فهل أنتم متنتهون) قال: « انتهينا يارب »، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل في تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية، فقال بعض الناس: نشرها لمنافعها التي فيها، وقال آخرون: لا خير في شيء فيه انتم ثم نزل (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس: نشرها ونجاس في بيوتنا، وقال آخرون لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فزلت (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية فاتتهوا *

وأخرج عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية لما نزلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ان الله سبحانه قد حرم الخمر فمن كان عنده شيء فلا يطعمه ولا يتبعوها» فلبث المسلمون زماناً يحسدون ويحمان طرق المدينة عما أهرقوا منها. وأخرج عن الربيع أنه قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية بالمائدة فحرمت الخمر عند ذلك. وقد تقدم في آية البقرة شيء من الكلام في هذا المقام فتذكره ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ عطف على «اجتنبوه» أى أطيعوهما في جميع ما أمرا به ونهيا عنه ويدخل

فيه أمرهما ونهيهما في الخمر والميسر دخولا أولياً ﴿وَأَحْذَرُوا﴾ أى مخالفتهما في ذلك وهذا مؤكد للامر الاول، وجوز أن يكون المراد أطيعوا فيما أمرا واحذروا عما نهيا فلا تأكيد . وجوز أيضاً أن لا يقدر متعلق للحذر أى وكونوا حاذرين خاشين وأمروا بذلك لأنهم إذا حذروا دعاهم الحذر إلى اتقاء كل سيئة وعمل كل حسنة ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أى عرضتم ولم تعملوا بما أمرتم به ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ۙ﴾ أى ولم يأل جهداً في ذلك فقامت عليكم الحجة واتته الاعذار وانقطعت العلل ولم يبق بعد ذلك إلا العقاب . وفي هذا ما قال الطبرسى وغيره من التهديد وشدة الوعيد ما لا يخفى ، وقيل: إن المعنى فاعلموا أنكم لن تضروا بتوليكم الرسول ﷺ لانه ما ظف إلا البلاغ المبين بالآيات وقد فعل وإنما ضررتم أنفسكم حين عرضتم عما كلفتموه وليس بشيء . إذ لا يتوهم منهم ادعاء الضرر بتوليتم حتى يرد عليهم . ومثل ذلك ما قيل: إن المعنى فان توليتم فلا تطعموا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يهلككم لان ما على الرسول إلا البلاغ المبين فلا يجوز له ترك البلاغ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ أى أنتم وحرر

﴿فَمَا تَطْمَعُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٩٣﴾
 قيل: بلمازل تحريم الخمر والميسر قالت الصحابة رضي الله تعالى عنهم: كيف بن شريها من آخرنا الذين ماتوا
 وهم قد شربوا الخمر وأكلوا الميسر؟ أنزل الله تعالى هذه الآية، وقيل: إنها نزلت في القوم الذين حرموا على
 نفوسهم اللحم وسلكوا طريق الترهيب كعثمان بن مظعون وغيره والاول هو المختار، وروى ذلك عن ابن عباس
 رضي الله تعالى عنهما . وأنس بن مالك . والبراء بن عازب . ومجاهد . وقتادة . والضحاك . وخلق آخرون •
 وللفسيرين في معنى الآية كلام طويل الذيل فنقل الطبرسي والعهدية عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة
 عن المباحات، واختاره غير واحد من المتأخرين . وتمقب بأنه يلزم عليه تقييد بإحتساب إبقاء ما عداها من المحرمات
 لقوله سبحانه: « إذا ما اتقوا » واللازم منتف بالضرورة فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها
 وإنما تخصصت بذلك القيد الطاريء عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة
 والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من المأكول والمشروب كائنما كان إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من
 المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلا لم يكن نفي الجناح في كل ما طعموه بل في بعضه، ولا محذور
 في هذا إذا اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محرم لا تقييد بإباحة بعضه بإبقاء بعض آخر منه
 كما هو اللازم بماعليه الجماعة . و(اتقوا) الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط . والمراد
 اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق، والمراد بالإيمان المعطوف عليه إما الإيمان بشهرمه
 وتقديم الاتقاء عليه إما للاعتناء به أولآنه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به، وإما الاستمرار
 على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء ثالثا ما حرم عليهم أيضا بعد ذلك مما كان مباحا من قبل
 على أن المشروط بالاتقاء في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ما طعموه قبله لا تناسخ لإباحة
 بعضه حينئذ وأريد بالاحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقالية •
 وليس تخصيص هذه المراتب بالذكر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغنا ما بلغه، والمعنى
 أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى
 ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كلبا حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وثم فلا جناح عليهم فيها طعموه
 في كل مرة من المأكول والمشرب إذ ليس فيها شيء محرم عند طعمه قاله مولانا شيخ الاسلام، ثم قال: وأنت
 خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في انتفاء الجناح وإنما ذكرت
 في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحها بذلك وحدا لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك
 حيث جعلت تلك الصفات تبعا للاتقاء في كل مرة تميزا بينها وبين ماله دخل في الحكم قالت مساق النظم
 الكريم بطريق العبارة وإن كان ليبيان حال المتصفين بها ذكر من التبعوت فيها سيأتى من الزمان بقضية (إذا
 ما) لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لاثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه
 البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتباههم بالاتصاف بها فكأنه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه
 إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كلبا أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا
 يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمها إذا ذاك ولو حرما في عصرهم لا تقرهما بالمرة انتهى •

ومما يدل على أن الآية للتشريع الديني ما أخرجه مسلم . والترمذي . والنسائي . وغيرهم عن ابن مسعود قال : لما نزلت (ليس على الذين آمنوا) الآية قال لي رسول الله ﷺ : « قيل لي أنت منهم » وقيل : إن ما في حيز الشرط من الانتقاء وغيره إنما ذكر على سبيل المدح والثناء للدلالة على أن القوم بتلك الصفة لأن المراد بما المباحات ، وفي الجناح في تناول المباح الذي لم يحرم لا يتقيد بشرط ، وقال علي بن الحسين النقيب المرتضى : إن المفسرين تشاغلو بإيضاح الوجه في التكرار الذي تضمنته هذه الآية وظنوا أنه المشكل فيها وتركوا ما هو أشد إشكالا من ذلك وهو أنه تعالى في الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما يطعمونه بشرط الانتقاء والايان والعمل الصالح مع أن المباح لو وقع من الكافر لا أثم عليه ولا وزر . ولنا في حل هذه الشبهة طريقان ، أحدهما أن يضم إلى الشروط المصرح بذكره غيره حتى يظهر تأثير ما شرط فيكون تقدير الآية ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وغيره إذا ما اتقوا الخ لأن الشرط في نفى الجناح لابد من أن يكون له تأثير حتى يكون نفى اتقى ثبت الجناح ، وقد علمنا أن انتقاء المحارم يتنفي الجناح فيما يطعم فهو الشرط الذي لازيادة عليه ، ولما ولي ذكر الانتقاء والايان والعمل الصالح ولا تأثير لها في نفى الجناح علمنا أنه أضمر ما تقدم ذكره ليصح الشرط وبطابق الشروط لأن من اتقى الحرام فيما يطعم لا جناح عليه فيما يطعم ولكنه قد يصح أن يثبت عليه الجناح فيما أخل به من واجب وضيعه من فرض فإذا شرطنا الايمان والعمل الصالح ارتفع عنه الجناح من كل وجه ، وليس بمنكر حذف ما ذكرناه للدلالة الكلام عليه فمن عادة العرب أن يحذفوا ما يجري هذا المجرى ويكون قوة الدلالة عليه مغنية عن التعلق به ، ومنه قول الشاعر :

تراه كأن الله يجمع أنفه وعينه إن مولاه بات له وفر

فانه لما كان الجذع لا يليق بالعين وكانت معطوفة على الأنف الذي يليق الجذع به أضمر ما يليق بالعين من البخص وما يجري مجراه . الطريق الثاني أن يجعل الايمان والعمل الصالح ليس شرطا حقيقيا وإن كان معطوفا على الشرط فكأنه تعالى لما أراد أن يبين وجوب الايمان وما عطف عليه عطفه على ما هو واجب من انتقاء المحارم لا اشتراكهما في الوجوب وإن لم يشتركا في كونهما شرطا في نفى الجناح فيما يطعم وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحسانا واستغرابا انتهى . ولا يخفى ما في الطريق الثاني من البعد وإن الطريق الأول حزن فإن مثل هذا الحذف مع ما زعمه من القرينة لا يكاد يوجد في الفصحى في أمثاله . هذه المقامات ، وليس ذلك كالبيت الذي ذكره فانه من باب • علفتها تبنا وماء بارداه وهو بما لا كلام لنا فيه وأين البيض من الباذنجان . وقيل في الجواب أيضا عن ذلك : إن المؤمن يصح أن يطلق عليه بأنه لا جناح عليه والكافر مستحق للعقاب معزوم به يوم الحساب فلا يطلق عليه ذلك ، وأيضا إن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحليل والتحرير فذلك ينخص المؤمن بالذكر ولا يخفى ما فيه •

وقال عصام الملة : الاظهر أن المراد أنه لا جناح فيما طعموا مما سوى هذه المحرمات إذا ما اتقوا ولم يأكلوا فوق الشبع ولم يأكلوا من مال الغير ، وذكر الايمان والعمل الصالح للايدان بأن الانتقاء لا بد له منهم فإما من لا إيمان له لا يتقى وكذا من لا عمل صالح له فضمهما إلى الايمان لأنهما ملاك الانتقاء ، وتكرير التقوى والنيات على الايمان للاشارة إلى أن ثبات نفى الجناح فيما يطعم على ثبات التقوى ، وترك ذكر العمل الصالح ثانيا للاشارة إلى أن

الايمان بعد التمرن على العمل لا يدع أن يترك العمل. وذكر الاحسان بعد للاشارة إلى أن كثرة مزاوله التقوى والعمل الصالح ينتهي إلى الاحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه إلى آخر ما في الخبر انتهى . وفيه الثنت والسمين *

وعلامهم الذي أشار اليه المرتضى في إيضاح وجه التكرير كثير فقال أبو علي الجبائي: إن الشرط الاول يتعلق بالزمان الماضي . والثاني يتعلق بالدوام على ذلك والاستمرار على فعله. والثالث يختص بمظالم العباد وبما يتعدى إلى الغير من الظلم والفساد . واستدل على اختصاص الثالث بذلك بقوله تعالى: (وأحسنوا) فإن الاحسان إذا كان متعبداً وجب أن تكون المعاصي التي أمروا باقائها قبله أيضاً متعديّة وهو في غاية الضعف إذ لا تصريح في الآية بأن المراد بالاحسان الاحسان المتعمد ولا يمنع أن يراد به فعل الحسن والمبالغة فيه وإن خص الفاعل ولم يتعد إلى غيره كما يقولون لمن بالغ في فعل الحسن أحسنت وأجملت، ثم لو سلم أن المراد به الاحسان المتعمد فلم لا يجوز أن يعطف فعل متعمد على فعل لا يتعمد . ولو صرح سبحانه فقال: اتقوا القبائح ظهراً وأحسنوا إلى الناس لم يمتنع وذلك ظاهر، وقيل: إن الاتقاء الأول هو اتقاء المعاصي العقلية التي تخص المكلف ولا تمتداه. والايان الاول الايمان بالله تعالى وبما أوجب الايمان به والايان بقبه هذه المعاصي ووجوب تجنبها. والاتقاء الثاني هو اتقاء المعاصي السمعية والايان الثاني هو الايمان بقبها ووجوب تجنبها. والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وهو كما ترى، وقيل: المراد بالأول اتقاء ما حرم عليهم أولاً مع الثبات على الايمان والاعمال الصالحة إذ لا ينفع الاتقاء بدون ذلك. وبالثاني اتقاء ما حرم عليهم بعد ذلك من الخمر ونحوه والايان التصديق بتحريم ذلك. وبالثالث الثبات على اتقاء جميع ذلك من السابق والحادث مع تحريم الاعمال الجلية. وهذا مراد من قال: إن التكرير باعتبار الاوقات الثلاثة، وقيل: إنه باعتبار المراتب الثلاث للتقوى المبدأ والوسط والمنتهى وقد مر تفصيلها، وقيل: باعتبار الحالات الثلاث بأن يبقى الله تعالى ويؤمن به في السر ويحتجب ما يضر نفسه من عمل واعتقاد ويبقى الله تعالى ويؤمن به علانية ويحتجب ما يضر الناس ويبقى الله تعالى ويؤمن به بينه وبين الله تعالى بحيث يرفع الوسائط وينتهي إلى أقصى المراتب. ولما في هذه الحالة من الزلنى منه تعالى ذكر الاحسان فيها بناء على أنه كما فسره عليه السلام في الخبر الصحيح «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه» * وقيل: باعتبار ما يبقى فانه ينبغي أن يترك المحرمات توقيا من العقاب. والشبهات توقيا من الوقوع في الحرام. وبعض المباحات حفظاً للنفس عن الحسة وتهذيباً لها عن دنس الطبيعة، وقيل: المراد بالأول اتقاء الكفر وبالثاني اتقاء الكبائر وبالثالث اتقاء الصغائر، وقيل: إن التكرير لمجرد التأكيّد ويجوز فيه العطف بشم كما صرح به ابن مالك في قوله تعالى: (لا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون) ولا يخفى أن أكثر هذه الاقوال غير مناسبة للمقام، وذكر العلامة الطيبي أن معنى الآية أنه ليس المطلوب من المؤمنين الزهادة عن المستلذات وتحريم الطيبات وإنما المطلوب منهم الترقى في مدارج التقوى والايان إلى مراتب الاخلاص واليقين ومعارج القدس والكمال وذلك بأن يثبتوا على الاتقاء عن الشرك وعلى الايمان بما يجب الايمان به وعلى الاعمال الصالحة لتحصل الاستقامة التامة التي يتمكن بها إلى الترقى إلى مرتبة المشاهدة ومعارج أن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهو المعنى بقوله تعالى: «وأحسنوا» الخ وبها يمنح الزلنى عند الله تعالى ومحبة سبحانه المشار اليها بقوله عز وجل: «والله يحب المحسنين». وفي هذا النظم نتيجة مما رواه الترمذى. وابن ماجه من قوله عليه السلام: «ليس الزهادة في

الدنيا بتحريره الحلال ولا اضاعة المال ولكن الزهد أن تكون بها يد الله تعالى وأوثق منك بها في يدك انتهى»
وهو ظاهر جد على تقدير أن تكون الآية في القوم الذين سلكوا طريق الترهّب وهو قول مرحوم قدس سره
وجملة (والله يحب المحسنين) على سائر التقادير تذييل مقرر لمضمون ما قبله أبلغ تقرير ، وذكر بعضهم أنه كان
الظاهر والله يحب هؤلاء فوضع المحسنين موضعه إشارة إلى أنهم متصفون بذلك *

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْلُوْكُمْ اللَّهُ) جواب قسم محذوف أي والله ليعاملنكم معاملة من يختبركم ليتعرف حالكم
(بَشَىٰ مِنَ الصَّيْدِ) أي مصيد البر كما قال السكبي ما كولا كان أو غير ما كول ما عدا المستنفيات كما سيأتي إن
شاء الله تعالى فاللام للعهد. والآية كما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل نزلت في عمرة الحديبية حيث ابتلاه الله
تعالى بالصيودهم يحرمون فساكنات الوحوش تغشاهم في رحالهم وكانوا متمكنين من صيدها أخذوا بأيديهم وطعنوا
برماحهم وذلك قوله تعالى: (تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ) فهموا بأخذها فنزلت. وعن ابن عباس. وبجاهد وهو
المروي عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه أن الذي تناله الأيدي فراخ الطير وصغار الوحش والبيض والذي
تناله الرماح السكبار من الصيد. واختار الجبائي أن المراد بها تناله الأيدي والرماح صيد الحرم مطلقاً لأنه كنهها
كان يأنس بالناس ولا يفر منهم كما يفر في الحل ، وقيل : ما تناله الأيدي ما يتأتى ذبحه وما تناله الرماح ما لا يتأتى
ذبحه ، وقيل : المراد بذلك ما قرب وما بعد ، وذكر ابن عطية أن الظاهر أنه سبحانه خص الأيدي بالذكر لأنها
أعظم تصرفاً في الاضطياد وفيها يدخل الجوارح والخيالات وما عمل بالأيدي من فسخا واشباك. وخص الرماح
 بالذكر لأنها أعظم ما يحرج به الصيد ويدخل فيها السهم ونحوه. وتكثير «شيء» كما قال غير واحد للتعميق المؤذن
بأن ذلك من الفتن الهائلة التي تزل فيها أقدام الراشخين كالابتلاء بقتل النفس واتلاف الاموال وإنها من
قبيل ما ابتلى به أهل أيلة من صيد البحر. وقائده التنبيه على أن من لم يثبت في مثل هذا كيف ثبت عند شدائد
الحن. فن يانية أي بشى حقيق هو الصيد *

واعترضه ابن المنير بأنه قد وردت هذه الصيغة بعينها في الفتن العظيمة كما في قوله تعالى : (ولبلوكنكم بشىء
من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين) فالظاهر والله تعالى أعلم أن
من للتبعض ، والمراد بها بشر به اللفظ من التقليل والتبعض التنبيه على أن جميع ما يقع الابتلاء به من هذه
البلايا بعض من كل بالنسبة إلى مقدور الله تعالى وأنه تعالى قادر على أن يجعل ما يبتليهم به من ذلك أعظم مما يقع
وأهول وأنه مهما اندفع عنهم ما هو أعظم في المقدور قائماً يدفعه عنهم إلى ما هو أخف وأسهل لطفاً بهم
ورحمة ليكون هذا التنبيه باعناهم على الصبر وحاملاً على الاحتمال. والذي يرشد إلى هذا سبق الاخبار
بذلك قبل حلوله لتوطين النفوس عليه فإن المفاجأة بالشدائد اللام والافتار بها قبل وقوعها مما يسهل
موقعها. وإذا فكر العاقل فيما يبتلى به من أنواع البلايا وجد المندفع منها عنه أكثر مما وقع فيه باضعاف لا تقف
عنده غاية فسبحان اللطيف بعباده انتهى *

وتمتبه مولانا شهاب الدين بأن ما ذكر بعينه أشار إليه الشيخ في دلائل الاعجاز لأن شيئاً إنما يذكر
لغرض التعويم نحو قوله سبحانه : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) أو الإبهام وعدم التبيين أو التحقير لادعاء
أنه لحقارته لا يعرف. وهنا لو قيل : ليلوكنكم بصيد تم المعنى فاقحامها لا بد له من نكتة وهي ما ذكر ، وأما ما

أورده من الآية الأخرى فشهد له لا عليه لأن المقصود فيه أيضا التحقير بالنسبة إلى ما دفعه الله تعالى عنهم كما صرح به المعترض نفسه مع أنه لا يتم الاعتراض به إلا إذا كان «ونقص» معطوفا على مجرور من ولو عطف على شيء - لكن مثل هذه الآية بلا فرق انتهى •

وقال عصام الملة: يمكن أن يقال: التعبير بالشئ للإيهام المسكن به عن العظمة والتنوين للتعظيم أى بشئ عظيم فى مقام المؤاخذه بهتكم إذا أخذ الله تعالى المبتلى به فى الأمم السابقة بالمسخ والجعل قرودة وخنازير ثم استظهر أن التعبير بذلك لإفادة البعضية، وما قدمنا يعلم ما فيه . وقرأ إبراهيم «يناله أيدىكم» بالياء (لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ) أى ليتعلق عليه سبحانه بمن يخافه، بالفعل فلا يتعرض للصيد فإن عليه تعالى بأنه سيخافه وإن كان متعلقا به لكن تعلقه بأنه خائف بالفعل وهو الذى يدور عليه أمر الجزاء إنما يكون عند تحقق الخوف بالفعل، وإلى هذا يشير كلام الباخرى . والغيب مصدر فى موضع اسم الفاعل أى يخافه فى الموضع النائب عن الخالق، فالجار متعلق بما قبله • وجوز أبو البقاء أن يكون فى موضع الحال من من أو من ضمير الفاعل فى «يخافه» أى يخافه غالبا عن الخلق وقال غير واحد: العلم مجاز عن وقوع المدلول وظهوره . وعصل المعنى لتمييز الخائف من عقابه الأخرى وهو غائب مترقب لقوة إيمانه فلا يتعرض للصيد من لا يخافه كذلك لضعف إيمانه فقدم عليه، وقيل: إن هناك مصافحا وفقاو التقدير ليعلم أولياء الله تعالى ومن تلى كل تقدير موصولة، واحتمال كونها استهامة أى ليعلم جواب من يخافه أى هذا الاستفهام بعيد . وقرئ: ليعلم من الاعلام على حذف المفعول الأول أى ليعلم الله عباده النخ، وظهر الاسم الجليل فى موقع الاضمار لترية المهابة وادخال الروعة (قَدْ عَتَدْتُ) أى تجاوز حد الله تعالى وتعرض للصيد (بَعْدَ ذَلِكَ) الاعلام وبيان أن ما وقع ابتلاء من جهته سبحانه لما ذكر من الحكمة . وقيل: بعد التحريم والنهى، ورد بان النهى والتحريم ليس أمرا حادثا ترتب عليه الشرطية بالعلم، وقيل: بعد الابتلاء . ورد بان الابتلاء نفسه لا يصلح مدار التشديد والعذاب بل ربما يتوهم كونه عذرا مسوغا لتحقيقه وفسر بعضهم الابتلاء بقدرة المحرم على المهيد فيما يستقبل ، وقال: ليس المراد به غشيان الصيود إبراهيم فإنه قد مضى ، وأنت تعلم أن زيادة ذلك المعنى ليست فى حيز القبول والمعلول عليه ، أشرنا إليه أى فن تعرض للصيد بعد ما بينا أن ما وقع من كثرة الصيد وعدم توحشه منهم ابتلاء مؤد إلى تعلق العلم بالخائف بالفعل أو تميز المطيع من العاصى (فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ) لأن التعرض والاعتداء حينئذ كبرية محضة وعدم مبالاة بتدبير الله تعالى وخروج عن طاعته وانخلاع عن خوفه وخشيته بالسكية ، ومن لا يملك زمام نفسه ولا يراعى حكم الله تعالى فى أمثال هذه البلايا الهينة لا يكاد يراعى فى عظام المداحض . والمتبادر على ما قيل: أن هذا العذاب الأليم فى الآخرة ، وقيل: هو فى الدنيا •

فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق قيس بن سعد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: هو أن يوسع ظهره ويطنه جلدًا ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك فى الجاهلية أيضا، وقيل: المراد بذلك عذاب الدارين وإليه ذهب شيخ الإسلام . ومناسبة الآية لما قبلها على ما ذكره الأجمورى أنه سبحانه لما أمرهم أن لا يحرموا الطيبات . وأخرج من ذلك الخمر والميسر وجعلهما حرامين ، وإنما أخرج بعد من الطيبات ما يحرم فى حال

دون حال وهو الصيد ، ثم انه عز اسمه شرع في بيان ما يتدرك به الاعتداء من الأحكام إثر بيان ما يباحقه من العذاب فقال عز من قائل :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) والتصريح بالنهي مع كونه معلوما لاسيما من قوله تعالى (غير محلي الصيد أنتم حرم) لتأكيد الحرمة وترتيب ما يعقبه عليه ، واللام في (الصيد) للعهد حسبما سلف ، وإطلاقة على غير المأكول شائع ، وإلى التعميم ذهب الامامية ، وأنشدوا لعلي كرم الله تعالى وجهه :

صيد الملوك ثعلب وأرانب وإذا ركبت فصيدى الإبطال

وخصه الشافعية بالمأكول قالوا : لأنه الغالب فيه عرفا ، وأيد ذلك بما رواه الشيخان «خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة . والغراب . والعقرب . والفأرة . والكلب العقور» . وفي رواية لمسلم والحية بدل العقرب ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمة البحث . والحرم جمع حرام كرجع رداح والحرام والمحرم بمعنى المراد به من أحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل وفي حكمه من كان في الحرم وإن كان حلالا ، وقيل : المراد به من كان في الحرم وإن لم يكن محرما بنفسك وفي حكمه المحرم وإن كان في الحل ، وقال أبو علي الجبائي : الآية تدل على تحريم قتل الصيد على المحرم بنفسك أي أن يكون في الحرم كونهما كان معا ، وقال علي بن عيسى : لا تدل إلا على تحريم ذلك على الأول خاصة ، ولعل الحق مع علي لأمع أيه ، وذكر القتل دون الذبح ونحوه للإيذان بأن الصيد وإن ذبح في حكم الميتة ، وإلى ذلك ذهب الإمام الأعظم . وأحمد . ومالك رضي الله تعالى عنهم ، وهو القول الجديد للشافعي رضي الله تعالى عنه ، وفي القديم لا يكون في حكم الميتة ويحل أكله للغير ويحرم على المحرم (وَمَنْ قَتَلَهُ) كائنا (مَنْكُمْ) حال كونه (مُتَعَمِّدًا) أي ذاكر لاحرامه عالما بحرمة قتل ما يقتله ومثله من قتله خطأ للسنة .

فقد أخرج ابن جرير عن الزهري قال : نزل القرآن بالعمد وجرت السنة في الخطأ . وأخرج الشافعي . وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يفرمون في الخطأ ، وقال بعضهم : التقيد به بالعمد لأنه الأصل والخطأ ملحق به قياسا . واعترض بأن القياس في الكفارات مختلف فيه ، والحنفية لاتراه ، وقيل : التقيد به لأنه المورد ، فقد روى أنه عن لحم حمار وحشي فحمل عليه أبو اليسر فطعن برمح فقتله فقبل له : قتله وأنت محرم فأتى رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك فأنزل الله تعالى الآية . واعترض بأن الخبر على تقدير ثبوته إنما يدل على أن القتل من أبي اليسر كان عن قصد وهو غير العمد بالمعنى السابق إذ قد أخذ فيه العلم بالتحريم ، وفعل أبي اليسر خال عن ذلك بشهادة الخبر إذ يدل أيضا على أن حرمة قتل المحرم الصيد عدلت بعد نزول الآية . واجيب بأننا لانسلم أن أبا اليسر لم يكن عالما بالحرمة إنذاك .

فقد روى عن جابر بن عبد الله . وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أن الصيد كان حراما في الجاهلية حيث كانوا يضربون من قتل صيدا ضربا شديدا ، والمعلوم من الآية كون ذلك شرعنا ، وقيل : إن العلم بالحرمة جاء من قوله تعالى : (غير محلي الصيد) ولعله أولى . وعن داود أنه لاشئ في الخطأ أخذًا بظاهر الآية . وروى ابن المنذر ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن جرير . وطائوس . وأخرج أبو الشيخ عن ابن سيرين قال : من قتله ناسيا لاحرامه فعليه الجزاء . ومن قتله متعمدا لقتله غير ناس لاحرامه فذاك إلى الله تعالى إن شاء

عذبه وإن شاء غفر له . وأخرج ابن جرير عن الحسن : ومجاهد نحو ذلك ، و(من) يجوز أن تكون شرطية وهو الظاهر ، ويجوز أن تكون موصولة ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ ﴾ جزائية على الأول وزائدة لشبه المبتدأ بالشرط على الثاني . و(جزاء) بالرفع والتثنية مبتدأ و(مثل) مرفوع على أنه صفة والخبر محذوف أى فعلية ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى فواجبه أو قال واجب عليه جزاء مماثل لما قتله .

وجوز أبو البقاء أن يكون (مثل) بدلا ، والزجاج أن يكون (جزاء) مبتدأ و(مثل) خبره إذ التقدير جزاء ذلك الفعل أو المقتول مماثل لما قتله وبهذا ، قرأ الكوفيون ويعقوب ، وقرأ باقي السبعة برفع (جزاء) مضافا إلى (مثل) . واستشكل ذلك الواحدى بل قال : ينبغي أن لا يجوز لأن الجزاء الواجب للمقتول لا للمثل . ولا يخفى أن هذا طعن في المنقول المتواتر عن النبي ﷺ وذلك غاية في الشناعة ، وما ذكره مجاب عنه ، أما أولا فبأن (جزاء) كما قبل مصدر مضاف لمفعوله الثاني أى فعلية أن يجزى مثل ما قتل ومفعوله الأول محذوف والتقدير فعلية أن يجزى المقتول من الصيد مثله ثم حذف المفعول الأول دلالة الكلام عليه وأضيف المصدر إلى الثاني ، وقد يقال لاحاجة إلى تركب هذه المؤنة بأن يجعل مصدرا مضافا إلى مفعوله من غير تقدير . فمفعول آخر على أن معنى أن يجزى مثل أن يعطى المثل جزاء ، وأما ثانيا فبأن تجعل الإضافة بيانة أى جزاء هو مثل ما قتل ، وأما ثالثا فبأن يكون (مثل) مقحما كما في قولهم : مثلك لا يفعل كذا واعترض هذا بأنه يفوت عليه اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول وكون جزائه المحكوم به ما يقارمه

ويعادله وهو يقتضى المماثلة مما لا يكاد يسلم انفهامه من هذه الجملة كما لا يخفى . وقرأ محمد بن قاتل بثنوين (جزاء) ونصبه ونصب (مثل) أى فليجز جزاء أو فعلية أن يجزى جزاء مثل ما قتل ، وقرأ السلبى برفع (جزاء) منوئا ونصب (مثل) أما رفع جزاء فظاهر وأما نصب مثل فبجزاء أو بفعل محذوف دل (جزاء) عليه أى يخرج أو يؤدى مثل . وقرأ عبد الله (فجزاؤه) برفع جزاء مضافا إلى الضمير ورفع مثل على الابتداء والخبرية . والمراد عند الامام الاعظم وأبي يوسف المثل باعتبار القيمة يقوم الصيد من حيث أنه صيد لا من حيث ما زاد عليه بالصنع في المكان الذى أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشترى وكذا يعتبر الزمان الذى أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة فإن بلغت قيمته قيمة هدى يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم وبين أن يشتري بها طعاما فيعطى كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره ، ولا يجوز أن يطعم مسكينا أقل من نصف صاع ولا يمنع أن يعطيه أكثر ولو كان كل الطعام غير أنه إن قل أجزاء عن إطعام مسكين نصف صاع وعليه أن يكمل بحسابه ويقع الباقي تلوعا وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما فإن فضل ما لا يبايع طعام مسكين تصدق به أو صام عنه يوما كاملا لأن الصوم أقل من يوم لم يعهد في الشرع وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى فإن بائت ما يشتري به طعام مسكين يخير بين الإطعام والصوم وإن لم تبلغ إلا ما يشتري به مدا من الخنطة مثلا يخير بين أن يطعم ذلك المقدار وبين أن يصوم يوما كاملا لما قلنا فيكون قوله تعالى :

﴿ مَنْ النَّمِمْ ﴾ تفسيراً للهدى المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير فإن من فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ما قتل من النعم . ونظا فيه صاحب التقريب لأن قراءة رفع (جزاء) ومثل تقتضى أن يكون الجزاء مماثلا من النعم للصيد فإن كان الجزاء القيمة فليس مماثلا له منها بل الجزاء قيمة يشتري بها مسائل . وأجاب في

الكشف بأن ما يشتري بالجزاء جزء أيضا فإن طعام المساكين جزء بالاجماع وهو مشتري بالقيمة . والحاصل أنه يصدق عليه أنه جزء وأنه اشترى بالجزاء . ولا تنافي بينهما ، وادعى صاحب الهداية أن (من النعم) بيان لما قتل وأن معنى الآية فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم يجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشى لأن الجزء إنما يجب بثقله لا بقتل الحيوان الاهلي ، وقد ثبت كما قال أبو عبيدة . والاصحى أن النعم كما تطلق على الاهلي في اللغة تطلق على الوحشى ، وكان كلام أبي البقاء حيث قال : يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير في (قتل) لأن المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا ، وهو مع بعد ارادته من النظم الكريم خلاف المتبادر في نفسه ، فإن المشهور أن النعم في اللغة الابل والبقر والغنم دون ما ذكر ، وقد نص على ذلك الزجاج وذكر أنه اذا أفردت الابل قبل لها نعم أيضا وإن أفردت البقر والغنم لا تسمى نهما .

وقال محمد ونسب إلى الشافعي ، ومالك . والامامية أيضا : المراد بالمثل والنظير في المنظر فيما له نظير في ذلك لافي القيمة ففي الظبي شاة . وفي الضبع شاة . وفي الارنب عناق . وفي البربوع جفرة . وفي النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة لأن الله تعالى اوجب مثل المقتول مقيدا بالنعم فمن اعتبر القيمة فقد خالف النص لأنها ليست بنعم ولأن الصحابة كملى كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وعبد الله بن مسعود . وغيرهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين أوجبوا في النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك ، وجاء عن النبي ﷺ كما رواه أبو داود والضبع صيد وفيه شاة ، والليس له نظير من حيث الحلقة مثل العصفور والحمام تجب فيه القيمة عند محمد كما هو عند الامام الاعظم وصاحبه ، وعن الشافعي رضى الله تعالى عنه أنه يعتبر المائلة من حيث الصفات فوجب في الحمام شاة لمساواة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر . وروى ذلك عن ابن عباس . وابن عمر . ومقاتل رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال : أول من فدى طير الحرم بشاة عثمان رضى الله تعالى عنه ، ولأبي حنيفة وأبي يوسف رضى الله تعالى عنهما أن الله تعالى أطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك في النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقى أن يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لأن المهورد في الشرع إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك في النوع أو القيمة فقد قال تعالى في ضمان العدوان : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والمراد الاعم منها أعنى المائل في النوع إذا كان المتلف مثليا والقيمة إذا كان قيميا بناء على أنه مشترك معنوي ، والحيوانات من القيميات شرعا اهدارا للباثة الكائنة في تمام الصورة فيها تقليدا للاختلاف الباطني في أبناء نوع واحد فأنك إذا انتفى المشاركة في النوع أيضا فلم يبق الا مشاكلة في بعض الصورة كطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة ونحو ذلك في غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المائلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف بمشاركته في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي فمتدعما وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر إلا أن لا يمكن وذلك بأن يكون لفظ يحمل يمكن سواء فالواجب إذا عهد المراد باللفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يصح حمله على ذلك المهورد وغيره أن يحمل على المهورد ومانحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وأن يحمل ما جاء عن النبي ﷺ وعن صحبته الكرام رضى الله تعالى عنهم من الحكم بالنظير على أنه كان باعتبار التقدير بالقيمة إلا أن الناس إذ ذاك لما كانوا أرباب مواش كان الاداء عليهم منها أسير لاعلى معنى أنه لا يجزئ غير ذلك ، وحديث التقييد

بالنعم قد علمت الجواب عنه ، وذكر مولانا شيخ الاسلام أن الموجب الاصل للجنانية والجزاء المائل للفتور إنما هو قيمته لكن لا باعتبار أن الجاني يعدد اليها فيصرفه إلى المصارف ابتداء بل باعتبار أن يجعلها معيارا فيقدر بها إحدى الخصال الثلاث فيقيمها مقاما لقوله تعالى: (مثل ما قتل) وصف لازم للجزاء غير مفارق عنه بحال . وأما قوله سبحانه (من النعم) فوصف له معتبر في ثاني الحال بناء على وصفه الأول الذي هو المعيار له ولما بعده من الطعام والصيام فحقها أن يعطفا على الوصف المفارق لاعلى الوصف اللازم فضلا عن العطف على الموصوف كما سيأتي إن شاء الله تعالى . وما يرشد إلى أن المراد بالمثل هو القيمة قوله عز وجل: (يَحْكُمُ بِهِ) أى بمثل ما قتل (ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ) أى حكام عدلان من المسلمين لأن التقويم هو الذى يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المائلة في الصورة التى يستوى في معرفتها كل أحد من الناس . وهذا ظاهر الورد على ظاهر قول محمد .

وقد يقال : إن هذه الجملة مرشدة إلى ما قلنا أيضا على رأى من يجعل مدار المائلة بين الصيد والنعم المشاكلة والمضاهاة في بعض الأوصاف والهيآت مع تحقق التباين بينهما في بقية الأحوال فان ذلك مما لا يمتدى اليه من أساطين أئمة الاجتهاد وصناديد أهل الهداية والرشاد إلا المؤيدون بالقرعة القدسية . ألا يرى أن الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه ومن أسلفنا ذكره أوجبوا في قتل الحمامة شاة بناء على ما أثبت بينهما من المائلة في اللعب والهدير مع أن النسبة بينهما من سائر الحيشات كما بين الضب والنون بل السمك والسماك فكيف يفوض معرفة هذه الدقائق العويصة إلى رأى عدلين من آحاد الناس على أن الحكم بهذا المعنى إنما يتعلق بالأنواع لا بالأشخاص فبعد ما عين بمقابلة كل نوع من أنواع الصيد نوع من أنواع النعم يتم الحكم ولا يبقى عند وقوع خصوصيات الحوادث حاجة إلى حكم أصلا .

وقرأ محمد بن جعفر (ذو عدل) وخرجها ابن جنى على ارادة الامام ، وقيل : (إن ذو) تستعمل استعمال من للتقليل والتكثير ، وليس المراد بها هنا الوحدة بل التعدد ويراد منه اثنان لأنه أقل مراتبه ، وفي الهداية قالوا : والعدل الواحد يكنى والمثنى أولى لأنه أحوط وأبعد من الغلط ، وعلى هذا لاحاجة إلى حمل (ذو) على المتعدد ولاعلى الامام بل المراد منها الواحد اماما كان أو غيره ، ومن اشترط الاثنان حل العدد في الآية على القراءة المتواترة على الأولوية ، والجملة صفة لجزاء أحوال من الضمير المستتر في خبره المقدر ، وقيل : حال منه لتخصيصه بالصفة ، وجوز ابن الهمام على قراءة رفع جزاء وإضافته أن تكون صفة لمثل كما أن تكون صفة لجزاء لأن مثلا لا تعرفه بالإضافة فجاز وصفها ووصف ما أضيف اليها بالجملة .

وقوله تعالى: (هَدِيًّا) حال مقدرة من الضمير في (به) كما قال الفارسي أو من (جزاء) بناء على أنه خبر أو منه على تقدير كونه مبتدأ في رأى أوبدل من (مثل) فيمن نصبه أو من محله فيمن جره أو نصب على المصدر أى يهديه هديا والجملة صفة أخرى لجزاء (بأنه السكبة) صفة لهديا لان اضافته لفظية (أو كفارة) عطف على محل من النعم على أنه خبره مبتدأ محذوف والجملة صفة لجزاء على ما اختاره شيخ الاسلام . وقوله تعالى: (طعاما مساكين) عطف بيان لكفارة عند من يراه كالفارسي في النكرات أو بدل منه أو خبره مبتدأ محذوف أى هى طعام مساكين .

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ عَدَلْ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ عطف على (طعام) وذلك إشارة إلى (صياما) تمييز . وخلاصة الآية كأنه قيل: فعليه جزاء أو قالو اجب جزاء مماثل للمقتول هو من النعم أو طعام مساكين أو صيام بعدد دم فحينئذ تكون المماثلة وصفا لازما للجزاء بقدر به الهدى والطعام والصيام . أما الأولان فلا واسطة ، وأما الثالث فبواسطة الثاني فيختار الجاني كلا منها بدلا عن الآخرين ، وكون الاختيار للجاني هو ما ذهب إليه أبو حنيفة . وأبو يوسف رضى الله تعالى عنهمما فعندهما إذا ظهر قيمة الصيد بحكم الحكيم وهى تباع هديا فله الخيار فى أن يجعله هديا أو طعاما أو صوما لأن التخيير شرع وفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه ليرتفع بها يختار كما فى كفارة اليمين . وقال محمد - وحكاها أصحابنا عن الشافعى رضى الله تعالى عنه أيضا: إن الخيار إلى الحكيم فى تعيين أحد الأشياء فإن حكما بالهدى يجب النظير على ما مر وإن حكما بالطعام أو الصيام فعلى ما قاله الامام وصاحبه من اعتبار القيمة من حيث المعنى *

واستدل كما قيل على ذلك بالآية ، ووجهه أنه ذكر الهدى منصوبا على أنه تفسير للضمير المبهم العائد على (مثل) فى قوله تعالى: (يحكم به ذوا عدل) سواء كان حالا منه كما قدمنا أو تمييزا على ما قيل فيثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما وحكمهما أو هو مفعول لحكم الحاكم على أن يكون بدلا عن الضمير محمولا على محله كما فى قوله تعالى: (قل اننى هداني ربى إلى صراط مستقيم ديناقيا) وفى ذلك تخصيص على أن التمييز إلى الحكيم . ثم لما ثبت ذلك فى الهدى ثبت فى الطعام والصيام لعدم القائل بالانفصال لانه سبحانه عطفها عليه بكلمة أو وهى عند غير الشعبي والسدى . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم فى رواية للتخيير فيكون الخيار اليه ما . وأجاب عن ذلك غير واحد من أصحابنا بأن الاستدلال إنما يصح لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابها وإنما هى معطوفة على قوله تعالى: (نجزاء) بدليل أنه مرفوع وكذا قوله: (أو عدل) الخ فلم يكن فى الآية دلالة على اختيار الحكيم فى الطعام والصيام وإذا لم يثبت الخيار فيهما الحكيم لم يثبت فى الهدى لعدم القائل بالفصل وإنما يرجع اليهما فى تقديم المتألف لا غير ، ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عليه وفقا به على أن فى توجيه الاستدلال على ما قاله أهل الدين فى العناية إشكالا لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لا يفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة منصوبا على ما هو قرارة عيسى بن عمر النخوى وهى شاذة ، والشافعى لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لامن حيث أنها كتاب ولا من حيث أنها خبر كما عرف فى الأصول .

واعترض مولانا شيخ الاسلام على عطف (كفارة) على جزاء وقد ذهب اليه أجلة المفسرين والفقهاء بأنه لا يبقى حينئذ فى النظم الكريم مائة - بدر به الطعام والصيام ، والاتجاه إلى القياس على الهدى تعدف لا يخفى وقد علمت ما اختاره . والآية عليه أيضا لاتصلح دليلا على مدعى الخصم كما هو ظاهر على أن الظاهر منها كما قاله ابن الهمام أن الاختيار لمن عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعلق المبتدأ اليه بناء على أن التقدير فعليه أو قالو اجب عليه ، ثم إذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزى به الأضحية وهو الجذع الكبير من الضأن أو الثنى من غيره عند أبي حنيفة لأن مطلق اسم الهدى ينصرف اليه كما فى هدى المتعة والقران . واعترض عليه بأن اسم الهدى قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال: إذا فعلت كذا فتوبنى هذا هدى فليكن فى محل النزاع كذلك . واجيب بأن الكلام فى مطلق الهدى وما ذكر ليس كذلك لأن الإشارة

إلى الثوب قيده ، وعند محمد يجرى صغار النعم لأن الصحابة كما تقدم أوجبوا عناقا وجفرة فدل على جواز ذلك في باب الهدى ، وعن أبي يوسف روايتان رواية كقول الامام ، وأخرى كقول محمد وهى التى فى المبسوط . والأسرار . وغيرهما ، وعند أبى حنيفة يجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز أن يكون حكم الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان على هذا الاعتبار فجرد فعلهم حينئذ لا ينافى ماذهب إليه الامام فلا ينتمض حجة عليه وإذا اختار الهدى وبلغ ما يضحى به فلا يذبح إلا بالحرم وهو المارد بقوله تعالى : (هديا بالغ الكعبة) إلا أن ذكر الكعبة للتعظيم . ولو ذبحه فى الحل لا يجزىه عن الهدى بل عن الاطعام فيشترط أن يعطى كل مسكين قيمة نصف صاع حنطة أو صاع من غيرها ، ويجوز أن يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما فى هدى المتعة . ولا يتصدق بشئ من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ، ويجوز على أهمل الذمة والمسلم أحب . ولو أكل من الجزاء غرم قيمة ما أكل ، ولا يشترط فى الاطعام أن يكون فى الحرم * .

ونقلوا عن الشافعى أنه يشترط ذلك اعتبارا له بالهدى والجامع التوسعة على سكان الحرم ، ونحن نقول : الهدى قربة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان أما الصدقة فقربة معقولة فى كل زمان ومكان فالصوم فانه يجوز فى غير الحرم بالاجماع فان ذبح فى الكوفة مثلا أجزاءه عن الطعام إذا تصدق باللحم ، وفيه وفاء بقيمة الطعام لأن الاراقة لا تنوب عنه ، ولو سرق هذا المذبح أوضاع قبل التصديق به بقى الواجب عليه . كما كان وهذا بخلاف ما لو كان الذبح فى الحرم حيث يخرج عن المهدى . وإن سرق المذبح أوضاع قبل التصديق به وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالقيمة ثم يشتري بالقيمة طعام ويتصدق به على ما أشرنا إليه أولا . وفى الهدايا يقوم المتلف بالطعام عندنا لأنه المضمون فتعتبر قيمته .

ونقل حميد الدين الضرير عن محمد أنه يقوم النظيف لأنه الواجب عينا إذا كان لا يقتول نظيره ، وأنت تعلم أنه لو سلم أن النظيف هو الواجب عينا عند اختيار الهدى لم يلزم منه وجوب تقديمه عند اختيار خصلة أخرى فكيف وهو ممنوع ، وإن اختار الصيام فعلى ما فى الهداية يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن طعام كل مسكين يوما على ما مر لأن تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن إذ لا قيمة للصيام فقد رناه بالطعام ، والتقدير على هذا الوجه معهود فى الشرع كما فى الفدية . وتام البحث فى الفروع . والكفارة والطعام فى الآية على ما يشعر به كلام بعض المفسرين بالمعنى المصدري ولو أبقيا على الظاهر لصح هذا ، وما ذكرنا من عطف « كفارة » إنما هو على قراءة جزاء بالرفع . وعلى سائر القراءات يكون خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة على جملة (من التهم) . وذكر الشهاب أنه يجوز فى « كفارة » على قراءة جزاء بالنصب أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى الواجب عليه كفارة وأن يقدر هناك فعل أى أن يجزى جزاء فيكون «أو كفارة» عطفا على أن يجزى . وهو مبتدأ مقدم عليه خبره . وقرئ . (أو كفارة طعام مسكين) على الاضافة لتثنية نوع الكفارة بناء على أنها بمعنى المكفر به وهى عامة تشمل الطعام وغيره ، وكذا الطعام يكون كفارة وغيرها فبين المتضايقين عموم وخصوص من وجه كخاتم حديد . وقال أبو حيان : إن الطعام ليس جنسا للكفارة إلا بتجاوز بعيد جدا فلاضافة إنما هى إضافة الملابس وليس بشئ * .

وقرأ الأعرج (أو كفارة طعام مسكين) على أن التبيين يحصل بالواحد الدال على الجنس . وقرئ . (أو

عدل) بكسر العين ، والفرق بينهما إن عدل الشيء إذا قال القراء ما عاده من غير جنسه كالصوم والاطعام وعدله ما عدل به في المقدار كأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول ، وقال البصريون : العدل والعدل كلاهما بمعنى المثل سواء كان من الجنس أو من غيره . وقال الراغب : العدل والعدل متقاربان لكنه بالفتح فيما يدرك بالبصيرة كالاحكام والكسر فيما يدرك بالحواس كالعدل بالعدل بالفتح هو التقييد على سواء . وعلى هذا روى بالعدل قامت السموات وتبينها على أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدا على الآخر أو ناقصا عنه على خلاف مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظما .

﴿يَذُوقُ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ متعلق بالاستقرار الذي تعلق به المقدر ، وقيل : بحزاه ، وقيل : بصيام أو بطعام ، وقيل : بفعل . وقدر وهو جوزى أو شرعنا ذلك ونحوه ، والوبال في الأصل الثقل ومنه الوبال للمطر الكثير والوبيل للطعام الثقيل الذي لا يسرع هضمه والمرعى الوخيم ولخشبة القصار وضهير «أمره» إما لله تعالى أو لمن قتل الصيد أى يذوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتك حرمة ما هو فيه أو الثقل الشديد على مخالفة أمر الله تعالى القوي ، وعلى هذا لا بد من تقدير مضاف كما أشرنا إليه لأن أمر الله تعالى لا وبال فيه وإنما الوبال في مخالفة •

﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ لكم من الصيد وأنتم محرمون فلم يجعل فيه اثما ولم يوجب فيه جزاء أو لم يؤاخذكم على ما كان منكم في الجاهلية من ذلك مع أنه ذنب عظيم أيضا حيث كنتم على شريعة اسمعيل عليه السلام والصيد محرم فيها ، وقدر رواية التحريم «جاهلية» والمواخذة على قتل الصيد بالضرب الوجيع ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ إلى مثل ذلك فقتل الصيد متعمدا وهو محرم ﴿فَيَتَنَقَّمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ أى فهو ينتقم الله تعالى منه لأن الجزاء إذا وقع مضارعا مثبتا لم تدخله الغاء مالم يقدر المبتدأ على المشهور ، وكذا المنقولا ، وجوز السمين أن تكون منه ووصولة ودخلت الغاء لشبه المبتدأ بالشرط وهى زائدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة حينئذ إلى إضمار المبتدأ . والمراد بالانتقام التعذيب في الآخرة ، وأما الكفارة فن عطاء . وإبراهيم . وابن جبير . والحسن . والجمهور أنها واجبة على العائد فيكرر الجزاء عندهم بتكرار القتل •

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وشريح أنه إن عاد لم يحكم عليه بكفارة حتى أنهم كانوا يسألون المستغنى هل أصبت شيئا قبله ؟ فإن قال : نعم لم يحكم عليه وإن قال لا حكم عليه تعلقا بظاهر الآية • وأنت تعلم أن وعيد العائد لا ينافي وجوب الجزاء عليه وإنما لم يصرح به لعله فيما مضى ، وقيل : معنى الآية ومن عاد بعد التحريم إلى ما كان قبله وليس بالبعيد ، وأما حمل الانتقام على الانتقام في الدنيا بالكفارة وإن كان محتملا لكنه خلاف الظاهر . وكذا كون المراد ينتقم منه إذا لم يكفر . وقد اختلفوا فيما إذا اضطر محرم إلى أكل الميتة أو الصيد فقال : زفر يأكل الميتة لا الصيد لتعدد جهات حرمة عليه ، وقال أبو حنيفة . وأبو يوسف : يتناول الصيد ويؤدى الجزاء لأن حرمة الميتة أغلظ ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام فهى مؤقتة بخلاف حرمة الميتة فله أن يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما . والصيد وإن كان محظور الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدى الجزاء في الميسر •

وفي الحائنة المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة . ومحمد . وقال أبو يوسف . والحسن : يذبح الصيد . ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد أولى عند الكل . ولو وجد لحم

صيد ولحم آدمى كان لحم الصيد أولى ولو وجد صيداً وطبا فالصيد أولى لأن في الصيد ارتكاب محظورين ه
وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى . وفي هذا خلاف ما ذكر في المبسوط (وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ غَالِبٌ
لَا يَغَالِبُ) (ذُرْ أَنْتَ أَهْلُ ٩٥) شديد فينتقم من يتعدى حدوده ويخالف أوامره ويصر على معاصيه (أَحْلَ لَكُمْ)
أيها المحرمون (صَيْدُ الْبَحْرِ) أى ما يصاد في الماء بحراً كان أو نهراً أو غديراً وهو ما يكون تولده ومثواه
في الماء ما كولا كان أو غيره كما في البدائع . وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر المحرم هو
السماك خاصة وأما نحو طيره فلا رخصة فيه له والأول هو الأصح (وَطَعَامُهُ) أى ما يطعم من صيده . وهو
عطف على «صيد» من عطف الخاص على العام . والمعنى أحل لكم التعرض لجميع ما يصاد في المياه والانتفاع به
وأكل ما يؤكل منه وهو السمك عندنا . وعند ابن أبي ليلى الصيد والطعام على مناتها المصدرى وقدر مضافا
في صيد البحر وجعل ضمير «طعامه» راجعا اليه لا إلى البحر أى أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تقطعوه
وتأكلوه فيحل عنده أكل جميع حيوانات البحر من حيث أنها حيواناته ، وقيل : المراد بصيد البحر ما صيد
ثم مات وبطعامه ما قذفته البحر ميتا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن عمر . وقادة ه
وقيل : المراد بالأول الطرى والثاني المملوح . وسمى طعاما لأنه يدخر ليطعم فصار كالطعام به من الأذنية
وروى ذلك عن ابن المسيب . وابن جرير . ومجاهد وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما وفيه بعد . وأبعد منه كون المراد بطعامه ما يثبت بمائه من الزروع والثمار . وقضى وطعامه (مَتَاعاً لَكُمْ)
نصب على أنه مفعول له لأحل أى تمتيعا . وجعله في الكشف يختصا بالطعام كما أن «نافلة» في باب الحال
من قوله تعالى : (ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) يختص يعقوب عليه السلام ، والذي حمل على ذلك كما قال
الشهاب مذهبوه وهو مذهب إمامنا الأعظم رضى الله تعالى عنه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وإلى
ما لا يؤكل وأن طعامه هو الماء كقول منه إلا أنه أورد عليه أنه يؤدى إلى أن الفعل الواحد المسند إلى فاعلين
متماطين يكون المفعول له المذكور بعدهما لأحدهما دون الآخر كقام زيد وعمرو أجلا لك على أن
الاجلال مختص بقيام أحدهما وفيه الباس . وأما الحال في الآية المذكورة فليست نظيرة لهذا لأن فيه قرينة
عقلية ظاهرة لأن النافلة ولد الولد فلا تعاق لها باسحق لأنه ولد صلب لابراهيم عليها السلام . وعلى غير مذهب
الإمام لا اختصاص للمفعول له بأحدهما وهو ظاهر جلي ه
وقيل : نصب على أنه مصدر مؤكد لفعل مقدر أى متعمك به متاعا ، وقيل : مؤكد لمعنى «أحل» فانه في
قوة متعمك به تمتيعا كقوله (كتاب الله عليكم) وقيل وليس بشئ : إنه حال مقدره من طعام أى مستمتعاً به
للقيمين منكم يأكلونه طرباً (وَالسَّيَّارَةِ) منكم يتزودونه قديداً وهو مؤث سيار باعتبار الجاعة كما قال الراغب ه
(وَحَرِّمْنَا عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ) وهوما تولده ومثواه في البر مما هو ممتنع لتوحشه الكائن في أصل الخلقة فيدخل
الطبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما ، وكون زكاة الطهي المستأنس بالذبح
والأهلي المتوحش بالعقلا ينافيه لأن الذكاة بالذبح والعقد دائران مع الامكان وعدمه لا مع الصيد بقوته وعدمه
واستثنى رسول الله ﷺ خمسا . في الصحيحين عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : «قال رسول

الله ﷺ خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة* وقد تقدم ما في رواية مسلم وجاء تسميتهن فواسق، وفي فتح القدير ويستثنى من صيد البر بعضه كالذئب والغراب والحدأة وأما باقي الفواسق فليست بصيود* وأما باقي السباع فالمخصوص عليه في ظاهر الرواية عدم الاستثناء، وأنه يجب بقتلها الجواز ولا يجاوز شاة إن ابتدأها المحرم وإن ابتدأته فلا شيء عليه وذلك كالأسد والفهد والنمر والصقر والبازي، وأما صاحب البدائع فيقسم البري إلى ما كوله وغيره، والثاني إلى ما يبتدىء بالاذى غالباً كالأسد والذئب والنمر إلى ما ليس كذلك كالضبع والفهد والثعلب فلا يحل قتل الأول والآخر إلا أن يصول ويحل الثاني ولا شيء فيه وإن لم يصل، وجعل ورود النص في الفواسق وروداً فيها دلالة ولم يحك خلافاً لكن في الخاتمة، وعن أبي يوسف الأسد بمنزلة الذئب. وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد إلا الكلب والذئب ولعل استثناء الذئب لذكره في المستثنيات على ما أخرجه أبو شيبة. والدارقطني والطحاوي. وقيل: لأنه المراد بالكلب العقور في الخبر السابق، وقيل: لأنه بمناء فيلحق به دلالة. وأما الكلب فقد جاء استناده في الحديث إلا أنه وصف فيه بالمقورية، ولعل الإمام إنما يعتبر الجنس.

ونظر فيه بأنه يفضى إلى إبطال الوصف المنصوص عليه. وأجيب بأنه ليس للقييد بل لظاهر نوع إذاً فان ذلك طبع فيه، وقال سعدى جلي: لو صح هذا النظر يلزم اعتبار مفهوم الصفة بل سائر المفاهيم وهو خلاف ما في أصولنا، وأما كون السباع كلها صيداً إلا ما استثنى فقيه خلاف للشافعي رضي الله تعالى عنه أيضاً فعنده هي داخلة في الفواسق المستثنيات قياساً وملحقة بها دلالة أو لأن الكلب العقور يتناولها لغة* وأجاب بعض الأصحاب بأن القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد وكذلك الإلحاق بها دلالة لأن الفواسق بما تعدو علينا للقرب منها السبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها، واسم الكلب وإن تناوله لغة لم يتناوله عرفاً والعرف أقوى وأرجح في هذا الموضع كما في الإيمان لبنائه على الاحتياط، وفيه بحث طويل الذيل فتأمل.

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «حرم عليكم صيد» ببناء حرم للفاعل ونصب صيد أي وحرم الله عليكم صيد البر (مادهم حرماً) أي محرمين.

وقرئ (دمتم) بكسر الدال كختمتم من دام يدام وذلك لغة فيها، وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (حرماً) بفتح الحاء أي ذوى حرم بمعنى إحرام أو على المبالغة، وظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وإن لم يكن له مدخل فيه وهو قول ابن عباس. وابن عمر. ونقل عن علي كرم الله تعالى وجهه. وجماعة من السلف، واحتج له أيضاً بما أخرجه مسلم عن الصعب بن جثامة الليثي أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً، وفي رواية حمار وحش، وفي رواية من لحم حمار وحش، وفي رواية حمار وحش، وفي رواية شق حمار وحش، وفي أخرى عضواً من لحم صيد وهو عليه الصلاة والسلام بالابواء أو بودان فرده عليه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: قلنا رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مافي وجهي قال: «إنما لم نرده عليك إلا ما حرم».

وعن أبي هريرة. وعطاء. ومجاهد. وابن جبير ورواه الطحاوي عن عمر. وطلحة. وعائشة رضي الله

تعالى عنهم أنه يحل له أكل ما صاده الحلال وإن صاده لأجله إذا لم يدل عليه ولم يشر إليه ولا أمره بصيده. وكذا ما ذكره قبل إباحة أكل ما صاده الحلال وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه على ما اختاره الطحاوي لأن الخطاب للمحرمة بين فكأنه قيل: وحرم عليكم ما صدمتم في البر فيخرج منه صيد غيرهم، أو يقال: إن المراد صيدهم حقيقة أو حكماً وصورة الدلالة أو الأمر من الشق الثاني. وعن مالك. والشافعي. وأحمد. وداود رحمهم الله تعالى لا يباح ما صيد له ما رواه أبو داود. والترمذي والنسائي عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: لحم الصيد حلال لكم وأتم محرمون ما لم تصيدوه أو يصاد لكم» وأجيب: بأنه قد روى محمد بن أبي حنيفة عن ابن المنكر عن طلحة بن عبيد الله رضي الله تعالى عنه «تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال: فيم تتنازعون؟ قلنا: في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله»، وروى الحافظ أبو عبد الله الحسين عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير بن العوام قال: «كنا نحمل لحم الصيد صفيها (١) وكنا نتزوده وكنا نأكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم».

وأخرج مسلم عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: «خرج رسول الله ﷺ حاجاً وخرجنا معه نصر فقرأ من أصحابه فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى تلقوني قال: فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا قبل رسول الله ﷺ أحرموا لهم إلا بأقتادة فإنه لم يحرم فينبأهم يسرون إذ رأوا حراً وحشاً فحمل عليها أبو قتادة ففقر منها أتاناً فنزلوا فأكلا من لحمها قال فقالوا: أكلنا لحماً ونحن محرمون قال: فحملوا ما بقي من لحم الأتان فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إنا كنا أحرماً وكان أبو قتادة لم يحرم فأرانا حراً وحشاً فحمل عليها أبو قتادة ففقر منها أتاناً فنزلنا فأكلا من لحمها قلنا: نأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا ما بقي من لحمها فقال عليه الصلاة والسلام: هل معكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء؟ قالوا: لا قال: فسلوا ما بقي من لحمها».

وفي رواية لمسلم أنه ﷺ قال: «هل عندكم منه؟ شيء؟ قالوا: معنا رجله فأخذها عليه الصلاة والسلام فأكلمها». وحديث جابر موقوف بوجهين الأول كون اللام للبدن، والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون مفاده تمليك عين الصيد من المحرم وهو متمتع أن يتملكه فيما كل من لحمه، والثاني الحل على أن المراد أن يصاد بأمره وهذا لأن الغالب في عمل الإنسان لغيره أن يكون يطلب منه، والتزام التأويل دفعاً للتعارض كما قال غير واحد. وقال ابن الهمام وقد يقال: القواعد تقتضي أن لا يحكم بالتعارض بين حديث جابر وبين الخبرين الأولين من هذه الأخبار الثلاثة لأن قول طلحة: فأمرنا بأكله مقيد عندنا بما إذا لم يدل المحرم على الصحيح خلافاً لأبي عبد الله الجرجاني ولا أمره بقتله على ما يدل عليه حديث أبي قتادة فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرر بالحديث الآخر.

وحديث الزبير حاصله نقل وقائع أخبار وهي لا عموم لها فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود ما لم يصد لأجل المحرمين بل هو الظاهر لأنهم يتزودونه من الحضر ظاهراً والإحرام بعد الخروج إلى الميقات، فالأولى الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة المذكور على وجه المعارضة فإنه أفاد أنه

عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سالمهم عن موانع الحبل أكانت موجودة أم لا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه ﷺ في سلك ما يسأل عنه منها في التناقص عن الموانع ليجب بالحبل عند خلوه عنها وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب السنية بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر انقطاع لأن المطلب في سنده لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه لين، وبعد ثبوت مذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكر من التاويل انتهى . وأنت تعلم أن في حديث جابر أيضا شيئا من جهة العربية ولعل الأمر فيه سهل * بقي أن حديث الصعب بظاهره يعارض ما استدلل به أهل المذهبين الآخرين، واختار بعض الحنفية في الجواب بأن فيه اضطرابا ليس مثله في حديث قتادة حتى روى عمرو بن أمية الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجز حمار وحش بالجحفة فاكل منه عليه الصلاة والسلام وأكل القوم فكان حديث قتادة أولى وقد وقع ما وقع فيه في الحج كما تحكيه الرواية التي ذكرناها، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة لإلحاجة الوداع، وقال الشافعي رضى الله تعالى عنه في الجواب: يحتمل أن يكون ﷺ علم أنه صيد له فرده عليه فلا يعارض حديث جابر، وتعليقه عليه الصلاة والسلام الرد بأنه محرم لا ينعم من كونه صيد له لأنه إنما يحرم الصيد على الإنسان إذا صيد له بشرط أن يكون محرما، فبين ﷺ الشرط الذي يحرم به، وقيل: إن جابرا إنما أهدى حمارا فرده ﷺ لا متناعا تملك المحرم الصيد، ولا يخفى أن الروايات الدالة على البعضية أكثر ولا تعارض بينها فتحمل رواية أنه أهدى حمارا على أنه من إطلاق اسم الكل على البعض وينعم هذا العكس إذ إطلاق الرجل مثلا على كل الحيوان غير معهود، وقد صرحوا أنه لا يجوز أن يطلق على زيد أصبع ونحوه لأن شرط إطلاق اسم البعض على الكل التلازم القرينة والرأس على الإنسان فانه لا إنسان دونهما بخلاف نحو الرجل والظفر، وأما إطلاق الدين على الرؤية فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو قريب وهو من هذه الحيثية لا يتحقق بلاعين أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عده كثير من أهل فقهنا * (وَ اتَّقُوا اللَّهَ) فيما نهاكم عنه من الصيد أو في جميع المعاصي التي من جملتها ذلك (الَّذِي إِلَيْهِ تَحْشَرُونَ ٩٦)

لا إلى غيره حتى يتوهم الخلاص من أخذه تعالى بالالتجاء إلى ذلك الغير *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (يا أيها الذين آمنوا) إيماننا علينا (لا تحرموا) بتقصيركم في السلوك (طيبات ما أحل الله لكم) من مكاشفات الأحوال وتجليات الصفات (ولا تعبدوا) بظهور النفس بصفاتها (وكلوا مما رزقكم الله) أي اجعلوا ما من الله تعالى به عليكم من علوم التجليات ومواهب الأحوال والمقامات غذاء قلوبكم (حلالا طيبا واتقوا الله) في حصول ذلك لكم بأن تردوها منه وله، وجعل غير واحد هذا خطابا للواصلين من أرباب السلوك حيث أرادوا الرجوع إلى حال أهل البدايات من المجاهدات فنهوا عن ذلك وأمروا باكل الحلال الطيب، وفسروا الحلال بما وصل إلى المعارف من خزائن الغيب بلا كلفة والطيب ما يقوى القلب في شوق الله تعالى وذكر جلالة، وقيل: الحلال الطيب ما ياكل على شهود وإلا فعلى ذكر، فإن الأكل على الغفلة حرام في شرع السلوك، وقال آخرون: الحلال الطيب هو الذي يراه العارف في خزانة القدر فيأخذه

منها بوصف الرضا والتسليم، والحرام ما قدر لنفسه وهو يحتمد في طلبه لنفسه (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وهو الخلف للملالة النفس وطلاقة القوى وغلبة سلطان الهوى، وعدوا من اللغو في اليمين الاقسام على الله تعالى بحمالة وجلاله سبحانه عند غلبة الشوق ووجدان الذوق أن يزرقه شيئاً من اقباله عز وجل ووصاله فان ذلك لغو في شريعة الرضا ومذهب التسليم. والذي يقتضيه ذلك ما أشير اليه بقوله :

أريد وصاله ويريد هجرى فاترك ما أريد لما يريد

لكن لا يؤاخذ الله تعالى عليه الخالف لعل به بضعف حاله. وعدوا من ذلك أيضاً ما يجري على لسان السالكين في غلبة الوجد من تجديد العهد وتأكيد العقد كقول بعضهم :

وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا

فان ذلك ينافي التوحيد وهل في الدار ديار فلا بل هو الله الواحد القهار (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وذلك إذا عزمتم على الهجران وتعرضتم للخذلان عن صميم الفؤاد (فكفارت به إناطام عشرة مساكين) وهي على ما قال البعض الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهم القلب والسر والروح والخي، وطعامهم الشوق، والمحبة، والصدق، والاخلاص، والتفويض، والتسليم، والرضا، والانس، والهيبة، والشهود، والكشوف، والأوسط الذكر، والفكر، والشوق، والتوكل، والتعبد، والخوف، والرجاء، وإطعام الحواس ذلك أن يشغلها به (أو كسوتهم) لباس التقوى (أو تحرير رقبة) وهي رقبة النفس فيحررها من عبودية الحرص والهوى (فن لم يجد) ولم يستطع (فصيام ثلاثة أيام) فيمسك في اليوم الأول عما عزم عليه وفي اليوم الثاني عما لا يعنيه وفي اليوم الثالث عن العود اليه، وقيل كنى سبحانه بصيام ثلاثة أيام عن التزبذع والاستقامة عليها ما دامت الدنيا فقد قيل: الدنيا ثلاثة أيام. يوم مضى. ويوم أنت فيه. ويوم لا تدرى ما الله سبحانه قاض فيه (وأطيعوا الله) بألفناه فيه (وأطيعوا الرسول) بالبقاء بعد الفناء (واحدروا) ظهور ذلك بالنظر إلى نفوسكم : فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ) ولم يقصر فيه فالفصور منكم (ليس على الذين آمنوا) بالتقليد (وعملوا الصالحات) الأعمال البدنية الشرعية (جناح فيما طعموا) من المباحات (إذا ما اتقوا) الشبهة والاسراف (وآمنوا) بالتحقيق (وعملوا الصالحات) الأعمال القلبية الحقيقية من تخليه القلب عما سواه سبحانه ومن تخليته بالأحوال المضادة لهواه من الصدق، والاخلاص، والتوكل، والتسليم ونحو ذلك (ثم اتقوا) شرك الانانية (وآمنوا) بالهوية (ثم اتقوا) هذا الشرك وهو الفناء (وأحسنوا) بالبقاء به جل شأنه قاله النيسابوري . وقال غيره : ليس على الذين آمنوا الايمان العيني بتوحيد الافعال وعملوا بمقتضى إيمانهم أعمالاً تخرجهم عن حجب الافعال وتصلحهم لرؤية أفعال الحق جناح وضيق فيما تمتعوا به من أنواع الحظوظ إذا ما اجتنبوا بقايا أفعالهم واتخذوا الله تعالى وقاية في صدور الافعال منهم وآمنوا بتوحيد الصفات وعملوا ما يخرجهم عن حجبها ويصلحهم لمشاهدة الصفات الالهية بالمحو فيها ثم اتقوا بقايا صفاتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في ظهور صفاته عليهم وآمنوا بتوحيد الذات ثم اتقوا بقية ذواتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في وجودهم بالفناء المحض والاستهلاك في عين الذات وأحسنوا بشهود التفصيل في عين الجمع والاستقامة في البقاء بعد الفناء (والله يحب المحسنين) الباقيين بعد فنائهم أو المشاهدين للوحدة في عين الكثرة المراعين لحقوق التفاصيل في عين الجمع بالوجود الحقائق (يا أيها الذين آمنوا) بالغبب (ليبلونكم) في أثناء السير والاحرام

لزبارة كعبة الوصول بشئ من الصيد أى الحظوظ والمقاصد النفسانية (تأله أيديكم ورماحكم) أى يتيسر لكم ويهيأ ما يتوصل به إليه .

وقيل : ما تأله الأيدي الذات البدنية وماتاله الرماح الذات الخيالية (ليعلم الله) العلم الذى ترتب عليه الجزء « من يخافه » بالغيب أى فى حال الغيبة ولا يكون ذلك إلا للؤمنين بالغيب لتعلقه بالعقاب الذى هو من باب الافعال ، وأما فى الحضور فالخشبة والهيبة دون الخوف ، والأولى بتجلى صفات الربوبية والعظمة ، والثانية بتجلى الذات ، فالخوف كما قيل من صفات النفس والخشبة من صفات القلب والهيبة من صفات الروح « فمن اعتدى بعد ذلك » بتناول شئ من الحظوظ (فله عذاب أليم) وهو عذاب الاحتجاب (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى فى حال الاحرام الحقيقى (ومن قله منكم متعمداً) بأن ارتكب شيئاً من الحظوظ النفسانية قصداً (فجزاء مثل ما قتل) بأن يقهر تلك القوة التى ارتكب بها من قوى النفس البهيمية بأمر يماثل ذلك الحظ (يحكم به ذوا عدل منكم) وهما القوتان النظرية والعلمية (هديا بالغ الكعبة) الحقيقية وذلك باقتنائها فى الله عز وجل (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً) أى أو يستتر تلك القوة بصدقة أو صيام (أحل لكم صيد البحر) وهو ما فى العالم الروحانى من المعارف (وطعامه) وهو العلم النافع من علم المعاملات والأخلاق (متاعاً) أى تمتعاً لكم أيها السالكون بطريق الحق (وللسيارة) المسافرين مسفر الآخرة ، (وحرم عليكم صيد البر) وهو فى العالم الجسمانى من المحسوسات والحظوظ النفسانية (وانتقوا الله) فى سيركم . (واعلموا أنكم إليه تحشرون) بالفناء فاجتهدوا فى السلوك ولا تقفوا مع الموانع وهو الله تعالى الميسر للرشاد واليه المرجع والمعاد .

﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ﴾ أى صيرها ، وسميت كعبة على ما روى عن عكرمة . ومجادد لألفها مربعة والتكيب الترييع ، وتطلق لغة على كل بيت مربع ، وقد يقال : التكعب للارتقاع ، قيل : ومنه سميت الكعبة كعبة لكونها مرتفعة ، ومن ذلك كعب الانسان لارتقاعه وتنوّهه ، وكعبت المرأة إذا تأنّس بها ، وقيل : سميت كعبة لانفرادها من البناء ورده الكرماتى إلى ما قبله لأن المنفرد من البناء نات من الأرض .

وقوله تعالى ﴿الْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾ عطف بيان على جهة المدح لأنه عرف بالتعظيم عندهم نصار فى معنى المعظم أولاً لأنه وصف بالحرام المشعر بحرمته وعظمته ، وذكر البيت كالتوطئة له فالاعتراض بالجمود من الجود دون التوضيح ، وقيل : جىء به للتبيين لأنه كان لخصم بيت يسمونه بالكعبة البجائية .

وجوز أن يكون بدلاً وأن يكون مفعولاً ثانياً لجعل ، وقوله سبحانه : ﴿قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾ نصب على الحال ويرده عطف ما بعده على المفعول الأول كما ستعلم قريباً إن شاء الله تعالى بل هذا هو المفعول الثانى وقيل : (جعل) بمعنى خلق فتعدى لواحد وهذا حال ، ومعنى كونه قياماً لهم أنه سبب اصلاح أمورهم وجبرها دنيا ودنيا حيث كان مأماتهم وملجأ ومجماً لتجارتهم يأتون إليه من كل فج عميق . ولهذا قال سعيد بن جبیر : من أتى هذا البيت يريد شيئاً للدنيا والآخرة أصابه ، ومن ذلك أخذ بعضهم أن التجارة فى الحج ليست مكروهة . وروى هذا عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه .

وأخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس كلهم فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض

ولم يكن في العرب ملوك كذلك فجعل الله تعالى لهم البيت الحرام قياما يدفع به بعضهم عن بعض فلو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه عنده ما قتله ، فالمراد من الناس على هذا العرب خاصة ، وقيل : معنى كونه قيسا للناس كونه أمنائهم من الهلاك فساد البيت يحجج اليه الناس لم يهلكوا فان هدم وترك الحج هلكوا وروى ذلك عن عطاء . وقرأ ابن عامر (قيسا) على انه مصدر كشيع . وكان القياس ان لا تقبل واوه ياء لكنهما لما قبلت في قوله الفا تبعه المصدر في اعلال عينه ﴿ وَالشَّهْرُ الْحَرَامُ ﴾ أى الذى يؤدى فيه الحج وهو ذو الحجة فالتعريف للعهد بقرينة قرنائه ، واختار غير واحد ارادة الجنس على ما هو الاصل والقرينة المعهودة لا تعين العهد ، والمراد الاشهر الحرم وهى اربعة واحد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة . والحرم ، وهو وما بعده عطف على (الكعبة) فالمفعول الثانى محذوف ثقة بما مر أى وجعل الشهر الحرام ﴿ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَادَةَ ﴾ أيضا قياما لهم ، والمراد بالقلائد ذوات القلائد وهى البدن خصت بالذكر لان الثواب فيها أكثر والحج بها أظهر ، وقيل : الكلام على ظاهره ، فقد اخرج أبو الشيخ عن أبى مجاز ان أهل الجاهلية كان الرجل منهم اذا أحرم تقلد قلادة من شعر فلا يتعرض له أحد فاذا حج وقضى حجه تقلد قلادة من إزخر ، وقيل : كان الرجل يقلد بعيره أو نفسه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يخاف من أحد ولا يتعرض لها أحد بسوء ، وكانوا لا يغيرون فى الاشهر الحرم وينصلون فيها الاستنق و يهرع الناس فيها الى معايشهم ولا يخشون أحدا ، وقد توارثوا على ما قيل - ذلك من دين اسمعيل عليه السلام ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى الجمل المذكور خاصة أومع ما ذكر من الامر بحفظ حرمة الاحرام وغيره . ومحل اسم الاشارة النصب بفعل مقدر يدل عليه السياق وبه تتعلق بالسلام فيما بعد . وقيل : محله الرفع على أنه خير مبتدا محذوف أى الحكم الذى قررناه ذلك أو مبتدا خبره محذوف أى ذلك الحكم هو الحق والحكم الاول هو الاقرب ، والتقدير شرع ذلك ﴿ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فان تشريع هذه الشرائع المستتعة لدفع المضار الدينية والدنيوية قبل الوقوع وجلب المنافع الأولية والاخرية من أوضح الدلائل على حكمة الشارع واحاطة علمه سبحانه ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ واجبا ثان أو ممتعا أو ممكنا ﴿ عَلِيمٌ ٩٧ ﴾ كامل العلم ، وهذا تعمير اثر تخصيص ، وقدم الخاص لانه كالل دليل على ما بعد .

وجوز أن يراد بما فى السموات والارض الاعيان الموجودة فيهما وبكلى شئ الامور المتعلقة بتلك الموجودات من العوارض والاحوال التى هى من قبيل المعانى . والظاهر فى مقام الاضمار لما مر غير مرة ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ وعيد لمن انتهك محارمه أو أصر على ذلك والعقاب كما قيل هو الضرر الذى يقارنه استخفاف واهانة . وسعى عقابا لانه يستحق عقيب الذنب ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٩٨ ﴾ وعد لمن حافظ على مراعاة حرمانه تعالى وأقلع عن الانتهاك . ووجه تقديم العبد ظاهر ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ ولم يأل جهدا فى تبليغكم ما أمرت به فأى عذر لكم بعد . وهذا تشديد فى إيجاب القيام بما امر به سبحانه . والبلاغ اسم اقيم مقام المصدر كما أشير إليه ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٩٩ ﴾ فيما لمكم بما

تستحقونه في ذلك ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ أى الردى، والجيد من كل شئ، فهو حكم عام في نفي المساواة عند الله تعالى بين النوعين والتحذير عن رديها وإن كان سبب النزول ان المسلمين أرادوا أن يوقعوا بحجاج اليمامة وكان معهم تجارة عظيمة فنهوا عن ذلك على ما رذكه، وقيل: نزلت في رجل سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ان الخمر كانت تجارتي واني جمعت من بيعها مالا فهل ينفعى من ذلك ان عملت فيه بطاعة الله تعالى؟ فقال النبي ﷺ: إن انفقته في حج أو جهاد لم يعدل جناح بعوضة ان الله تعالى لا يقبل إلا الطيب. وعن الحسن واختاره الجبائي الخبيث الحرام والطيب الحلال، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدي قال: الخبيث هم المشركون والطيب هم المؤمنون وتقديم الخبيث في الذكر للاشعار من أول الامر بأن القصور الذي ينتهي عنه عدم الاستواء فيه لا في مقابله، وقد تقدمت الإشارة الى تحقيقه، ﴿وَلَوْ أَنَّ عِجَابَكَ﴾ أى وان سرك أنها الناظر بعين الاعتبار ﴿كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾.

وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته والواو لمطف الشرطية على مثلها المقدر. وقيل للحال أى لو لم يعجبك ولو اعجبك وكتناهما في موضع الحال من فاعل «لا يستوى» أى لا يستويان كائنين على كل حال مفروض. وقد حذف الأولى في مثل هذا التركيب لدلالة الثانية عليها دلالة واضحة فان الشئ اذا تحقق مع المعارض فلأن يتحقق بدونه أولى. وجواب لم يحذف في الجملتين لدلالة ما قبلها عليه ﴿فَأَقْرَأُوا اللَّهَ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ﴾ في تحرى الخبيث وان كثروا وآثروا عليه الطيب وان قل فان مدار الاعتبار هو الخيرية والرداءة لا الكثرة والقلة وفي الاكثر احسن كل شئ. أفله. والله در من قال:

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف ان أمر عنا

وفي الآية كما قيل إشارة الى غلبة أهل الاسلام وان قلوا ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۝ ١٠﴾ راجين ان تنالوا الفلاح والفوز بالثواب العظيم والنعيم المقيم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ ظاهر اللفظ كما قال ابن يعيش يقضى بكونها جمع شئ. لان فعلا اذا كان متعل المعين يجمع في القلة على أفعال نحو بيت وأبيات وشيخ وأشياخ الا انهم رأوها غير مصروفة في حال التنكير كما هنا فتشعبت آراء الجماعة فيها فذهب سيبويه. والتحليل الى ان الهمزة للتأنيث وان الكلمة اسم مفرد يراد به الجسع نحو الحلفاء والطرقات فاشياء في الأصل شيئا بهزتين بينهما ألف فقدمت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة على الماء لاستتقال هزتين بينهما ألف قبلها حرف علة وهو الياء والهمزة الثانية زائدة للتأنيث ولذلك لا تنصرف ووزنها لفعاء وقصارى ما في هذا المذهب القلب وهو كثير في كلامهم ارتكبه مع عدم الثقل كما في أينق وقسى ونحوهما فارتكبه مع الثقل أولى فلا يضر الاعتراض بأنه خلاف الأصل. وذهب الفراء الى انها جمع شئ. بياء مشددة وهمزة بوزن هين ولين لانهم خففوه فقالوا شئ كيت في ميت وبعد التخفيف جموه على أشياء بهزتين بينهما ألف بعد ياء بزنة افعلاء فاجتمعت همزتان احدهما لام الكلمة والاخرى للتأنيث فخففوا ذلك بقلب الهمزة الاولى ياء ثم حذفوا الياء الاولى التي هي عين الكلمة فصار وزنه افعلاء، وقيل: في تصريف هذا المذهب انهم حذفوا الهمزة التي هي لام الكلمة لأن الثقل حصل بها فوزنها انعاء ومنع الصرف لهمزة التأنيث. واستحسن هذا المذهب لو كان

على أن أصل شيء بالتخفيف شيء بالتشديد دليل، وذهب الأخفش إلى أنها جمع شيء بوزن فلس وأصلها أشياء بهز تين بينهما ألف بعد ياء ثم عمل فيه ما مر ورده الزجاج بأن فعلا لا يجمع على أفعلاء، وناظر أبو عثمان المازني الأخفش في هذه المسألة كما قال أبو علي في التكملة فقال: كيف تصغر أشياء قال أقول أشياء فقَالَ المازني: فلا رددتها إلى الواحد فقلت شيئاً لأن أفعلاء لا تصغر فلم يأت بمقنع انتهى. وأراد أن أفعلاء من أمثلة الكثرة وجمع الكثرة لا تصغر على الفاظها وتصغر باحداً ثم يجمع الواحد بالألف والتاء فتقولك في تصغير درهم: درهيمات، والجواب كما قال أبو علي عن ذلك بأن أفعلاء هنا جاز تصغيرها على لفظها لأنها قد صارت بدلاً من أفعال بدلالة استجازتهم إضافة العدد إليها كما أضيف إلى أفعال، ويدل على كونها بدلاً أيضاً تكبيرهم العدد المضاف إليها في قولهم: ثلاثة أشياء فكما صارت بمنزلة أفعال في هذا الموضع بالدلالة المذكورة كذلك يجوز تصغيرها من حيث جاز تصغير أفعال ولم يمتنع تصغيرها على اللفظ من حيث امتنع تصغير هذا الوزن في غير هذا الموضع لارتفاع المعنى المانع من ذلك عن أشياء وهو أنها صارت بمنزلة أفعال وإن كان كذلك لم يجمع في الكلمة ما يتدافع من إرادة التقليل والتكثير في شيء واحد انتهى، ومراده كما قال ابن الشجري بأن فعلاء في هذا الموضع صارت بدلاً من أفعال أنه كان القياس في جمع شيء أشياء مصروفاً كقولك في جمع في أفياء على أن تكون همزة الجمع هي همزة الواحد ولكنهم أقاموا أشياء التي همزتها للتأنيث مقام أشياء التي وزنها أفعلاء واستبداله في تجويز تصغير أشياء على لفظها بأنها صارت بدلاً من أفعال بدلالة أنهم أضافوا العدد إليها وألحقوه الهاء فقالوا ثلاثة أشياء مما لا يقوم به دلالة لأن أمثلة القلة وأمثلة السكثرة يشتركان في ذلك، ألا ترى أنهم يضيفون العدد إلى أبنية السكثرة إن عدم بناء القلة فيقولون: ثلاثة شسوع وخمسة دراهم، وأما إلحاق الهاء في قولنا: ثلاثة أشياء وإن كان أشياء مؤنثاً لأن الواحد مذكور ألا ترى أنك تقول ثلاثة: أنبياء وخمسة أصدقاء وسبعة شعراء فتلحق الهاء وإن كان لفظ الجمع مؤنثاً وذلك لأن الواحد نبي وصديق وشاعر كما أن واحد أشياء شيء فأى دلالة في قوله: ويدل على كونها بدلاً تكبيرهم العدد المضاف إليها الخ ثم قال: والذي يجوز أن يستدل به لمذهب الأخفش أن يقال: إنما جاز تصغير أفعلاء على لفظه وإن كان من أبنية السكثرة لأن وزنه نقص بخذف لامة فصار أفعاء فشبهوه بأفعال فصغروه، وذهب السكثاني إلى أنها جمع شيء كصيف وأضيف •

وأورد عليه منع الصرف من غير علة ويلزمه صرف أبناء (١) وأسماء، وقد استشعر السكثاني هذا الإيراد وأشار إلى دفعه بأنه على أفعال ولكن كثرت في الكلام فاشبهت فعلاء فلم يصرف كما لم يصرف حمراء، وقد جمعوها على أشاوى كعذراء وعذارى وأشياوات كحمراء وحمراوات فعاملوا أشياء وإن كانت على أفعال معاملة حمراء وعذراء في جمعي التكسير والتصحيح. ورد بأن الكثرة تقتضي تخفيفه وصرفه وأيده بعضهم بأن العرب قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي كما قيل في سراويل إنه منع من الصرف لشبهه بمصاييح وأجروا ألف الإلحاق مجرى ألف التأنيث المقصورة ولكن مع العلية اعتبروا مجرد الصورة فليكن هذا من ذلك القليل، وقيل: إنها جمع شيء ووزنها أفعلاء جمع فليل كنصيب وأنصباء وصديق وأصدقاء وحذفت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة وفتحت الياء لتسلم الألف فصارت أشياء بزنة أفعاء، وجعل

(١) قوله ويلزمه صرف أبناء الخ كذا بخطه، ولعل الأصل ويلزمه صرف الخ تأمل

مكي تصريفه كمنذهب الاخفش إذ أبدل الهمزة ياء ثم حذفت إحدى الياءين وحسن حذفها من الجمع حذفها من المفرد لكثرة الاستعمال وعدم الصرف لهمزة التأنيث الممدودة، وهو حسن إلا أنه يرد عليه كما ورد على الاخفش مع إيرادات أخرى، وقيل نيز ذلك وللشهاب عليه الرحمة •

أشياء لفعاء في وزن وقد قبلوا لاما لها وهي قبل القلب شيئاً
وقيل أفعال لم تصرف بلا سبب منهم وهذا لوجه الرد إزاء
أو أشياء وحذف اللام من ثقل وشئ أصل شئ وهي آراء
وأصل أسماء أسما وكمثل كسا فاصرفه حتما ولا تفرك أسماء
واحفظ وقل للذي ينسى العلاسفا حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

وظاهر صنيعه كغيره يشير إلى اختيار مذهب الخليل. وسيبويه، وقال غير واحد: إنه الأظهر لقولهم في جمعها أشاوى فجمعوها كما جمعوا صحراء على صحارى، وأصله كما قال ابن الشجرى أشايا بالياء لظهورها في أشياء لكنهم أبدلوا واوا على غير قياس كأبدالها واوا في قولهم جيت الخراج جباوة، وأيضاً يدل على أنها مفرد قولهم في تحقيرها أشياء كصحراء ولو كانت جمعا لقالوا شيئاً على ما تقدمت الإشارة، وتام البحث في أمالي ابن الشجرى ﴿إِنْ بُدِّلَ لَكُمْ تَسْوَمُكُمْ﴾ صفة لأشياء داعية إلى الانتهاء عن السؤال عنها، وعطف عليها قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تَسْأَلُوهُ عَنْهَا حِينَ يَنْزِلُ الْقُرْآنُ بُدِّلَ لَكُمْ﴾ أى بالوحي كما ينبى عنه تقييد السؤال بحين نزول القرآن لأن المسألة في الشرطية الأولى معلقة بأبداء تلك الأشياء لا بالسؤال عنها فبقها جل شأنه، بما هو ناطق باستئثار السؤال عنها لأبدانها الموجب للمحذور، فضمير (عنها) راجع إلى تلك الأشياء وليس على حد عندى درهم ونصفه كما هم، والمراد بها ما لا خير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والأمور الخفية التي قد يفتضحون بها، فكان السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لأبدانها كذلك السؤال عن تلك التكاليف مستتبع لايجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم لأدب وتركمهم ما هو الأولى بهم من الاستسلام لأمراء الله تعالى من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال أيها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا» فقال رجل - وهو كما قال ابن الهمام الأقرع بن حابس، وصرح به أحمد. والدارقطنى. والحاكم في حديث صحيح روه على شرط الشيخين وأكل عام بأمر رسول الله فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثا فقال ﷺ: لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ﷺ: ذروني ما ترككم فأبى هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شئ فدعوه. وذكر كما قال ابن حبان أن الآية نزلت لذلك •

وأخرج مسلم. وغيره أنهم سألوا رسول الله ﷺ حتى أحفوه في المسألة فصعد ذات يوم المنبر وقال: «لا تسألوني عن شئ إلا بينته لكم فلما سمعوا ذلك أزموا ورهبوا أن يكون بين يدي أمر قد حضر قال أنس رضي الله تعالى عنه: فبعلت أنظر يميننا وشمالا فإذا كل رجل لاف رأسه في ثوبه يبيكي فأنشأ رجل كان إذا لاحى يدعى إلى غير أبيه فقال: يا رسول الله من أبى؟ قال: أبوك حذافة، ثم أنشأ عمر رضي الله تعالى عنه فقال: رضينا بالله تعالى رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً نعوذ بالله تعالى من الفتن ثم قال رسول الله ﷺ:

مارأيت في الخير والشر كالיום قط إنه صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط»، وذكر ابن شهاب أن أم ابن حذافة واسمه عبد الله قالت له لما رجع إليها: ما سمعت قط أعق منك أمنت أن تكون أملك قارفت بعض ما يقارف أهل الجاهلية فتفضحها على أعين الناس فقال ابن حذافة: لو الحقني بعد أسود للحقته. وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذه الآية نزلت يومئذ. ووجه اتصالها بما قبلها على الرواية الأولى ظاهر جدا لما أن الكلام فيها يتعلق بالحج •

وذكر الطبرسي في ذلك ثلاثة أوجه، الأول أنها متصلة بقوله تعالى (لعلكم تفلحون) لأن من الفلاح ترك السؤال بما لاخير فيه، والثاني أنها متصلة بقوله سبحانه: (ما على الرسول الا البلاغ) أي فانه بلغ ما فيه المصلحة فلا تسألوه عما لا يعينكم، والثالث أنها متصلة بقوله جل وعلا: (وا لله يعلم ما توبون وما تكتمون) أي فلا تسألوا عن تلك الاشياء فظهر سرائركم ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْهَا﴾ أي عن المسئلة المدلول عليها بلا تسألوا والجملة استئناف مسوق لبيان أن نهيم عنها لم يكن لمجرد صياتهم عن المسئلة بل لانها في نفسها معصية مستتعبة للمواخذة وقد عفا سبحانه عنها، وفيه من حمهم على الجد في الانتهاء عنها ما لا يخفى أي عفا الله تعالى عن مستكتمكم السالفة حيث لم يفرض عليكم الحج في كل عام جزاء لمستكتمكم أو المراد تجاوز عن عقوبتكم الاخرية بسبب ذلك فلا تودوا مثله، وقد يحمل القمعو عنها على معنى شامل للتجاوز عن العقوبة الدينية والعقوبة الاخرية واختاره بعض المحققين، وجوز غير واحد كون الجملة صفة أخرى لاشياء الضمير المجرور عائد اليها وهو الرابط على معنى لا تسألوا عن أشياء لم يكلفكم الله تعالى بها. واعترض بأن هذا يقتضي أن يكون الحج قد فرض أولا ثم نسخ بطريق العفو وأن يكون ذلك معلوما للخطاطين ضرورة أن حق الوصف أن يكون معلوم الثبوت للموصوف عند مخاطب قبل جملة وصفه و كلاهما ضروري الانتفاء قطعاً على أنه يستدعي اختصاص النهي بمسئلة الحج ونحوها مع أن النظم الكريم صريح في أنه، سوق للنهي عن السؤال عن الاشياء التي يسوءهم ابدؤها سواء كانت من قبيل الاحكام والتكاليف الموجبة لمسألتهم بانثائها وإيجابها بسبب السؤال عقوبة وتشديداً لمسئلة الحج لولا عفو الله تعالى عنها أو من قبيل الامور الواقعة قبل السؤال الموجبة للمسئلة بالاخبار بها كما في سبب النزول على ما أخرج ابن جرير وغيره عن أبي هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان بحمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام اليه رجل فقال: يا ابن أبي؟ قال: في النار»، وفسر بعضهم العفو عنها بالكف عن يانها والتعرض لاشائها وحينئذ يوشك أن لا يتوجه هذا الاعتراض أصلاً، وإلى التفسير الاول يشير كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج مجاهد عنه أنه كان إذا سئل عن الشيء لم يجع فيه أثر يقول: هو من العفو ثم يقرأ هذه الآية. والذي ذهب اليه شيخ الاسلام عليه الرحمة هو الاستئناف لا غير لما علمت، واستبعاد بعض الفضلاء ليس في محله. ثم قال: إن قلت تلك الاشياء غير موجبة للمسئلة البتة بل هي محتمة لايجاب المسئلة أيضاً لان إيجابها للاولى وإن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة لاخرى قطعاً وليست احدى الحثيتين محقة عند السائل وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت بل ظهورها بجيشية إيجابها للمسئلة فلم عبر عنها بجيشية إيجابها للمسئلة: لتحقيق المنهى عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيد النهي وتشديده لأن تلك الحثية هي الموجبة للانتها لا الحثية الثانية ولا حثية التردد بين الايجابين، فان قيل: الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال

عن تلك الاشياء الموجهة للسماة مستلزم لابتدائها فلم تخلف الابداء في مسئلة الحجولم يفرض كل عام؟ قلنا: لوقوع السؤال قبل النهي وما في الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعده إذ هو الموجب للتناظر والتشديد ولا تخلف فيه ه فان قيل: ماذا ذكر إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر في التكاليف الشاقة وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله فلا يكاد يتسنى لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له سواء كان السؤال قبل أو بعد وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسئلة ابن حذافة فيكون هو متعلق الابداء لا غيره فيتعين التخلف حتما . قلنا: لاحتمال له فضلا عن تعيينه فان المنهى عنه في الحقيقة إنما هو السؤال عن الاشياء الموجهة للسماة الواقعة في نفس الامر قبل السؤال كسؤال من قال: اين أبي؟ ولا ما يعنها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل الوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع ه

وجملة الكلام أن مدلول النظم الكريم بطريق العبارة إنما هو النهي عن السؤال عن الاشياء التي يوجب ابدائها المساءة البتة إما بأن تكون تلك الاشياء بعرضية الوقوع فتبدى عند السؤال بطريق الانشاء عقوبة وتشديداً كما في صورة كونها من قبيل التكاليف الشاقة، وإما بأن تكون واقعة في نفس الامر قبل السؤال فتبدى عنده بطريق الاخبار بها فالتخلف متمتع في صورتين معاً، ومنشأ توهمه عدم الفرق بين المنهى عنه وغيره بناء على عدم امتياز ما هو موجود أو بعرضية الوجود من تلك الاشياء في نفس الامر، وما ليس كذلك عند المكلفين وملاحظتهم للكل باحتمال الوجود والعدم وفائدة هذا الابهام الاتهام عن تلك الاشياء على الاطلاق حذار ابداء المكروه انتهى وهو تحرير لم يسبق اليه (وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١٠١) أي مبالغ في مغفرة الذنوب والاعضاء عن المعاصي ولذلك عفا سبحانه عنكم ولم يعاقبكم بما فرط منكم، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما سبق من عفو تعالى ه (قَدْ سَأَلَهَا) أي المسئلة فالضمر في موقع المصدر لا المفعول به، والمراد سأل مثلها في كونها محظورة

ومستتعة للوبال ه قَوْمٌ وعدم التصريح بالمثل للبالغة في التحذير، وجوز أن يكون الضمير الاشياء على تقدير المضاف أيضاً فالضمير في موقع المفعول به وذلك من باب الحذف والايصال والمراد سال عنها، وقيل: لا حاجة إلى جعله من ذلك الباب لان السؤال هنا استعطاء وهو يتعدى بنفسه كقولك: سألته درهماً بمعنى طلبته منه لاستخبار كما في صدر الآية، واختلف في تعيين القوم. فعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هم قوم عيسى عليه الصلاة والسلام سألوه إنزال المائدة ثم كفروا بها، وقيل: هم قوم صالح عليه السلام سألوه الناقة ثم عقروها وكفروا بها، وقيل: هم قوم موسى عليه السلام سألوه أن يرهم الله تعالى جهرة أو سألوه بيان البقرة ه وعن مقاتل هم بنو اسرائيل مطلقا كانوا يسألون أنبياءهم عن أشياء فإذا أخبرهم كذبهم . وعن السدي هم قريش سألو النبي ﷺ أن يحول الصفا ذعبا، وقال الجبائي: كانوا يسألونه ﷺ عن أنسابهم فإذا أخبرهم عليه الصلاة والسلام لم يصدقوا بقولوا: ليس الامر كذلك، ولا يخفى عليك الثبوت والسمين من هذه الاقوال وأن بعضها يؤيد حمل السؤال على الاستعطاء وبعضها يؤيد حمله على الاستخبار، والحق على الاستخبار أولى، وإلى تعيينه ذهب بعض العلماء (مَنْ قَبْلُكُمْ) متعلق بسألها، وجوز كونه متعلقا بمحذوف وقع صفة لقوم، واعتراض

بأن ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها ، وأجيب بأن التحقيق أن هذا مشروط بما إذا عدت العائدة أما إذا حصلت فيجوز كما إذا أشبهت الجثة المعنى في تجدها ووجودها وقتا دون وقت نحو الليلة الهلال بخلاف زيد يوم السبت وما نحن فيه مما فيه فائدة لأن القوم لا يعلم هل هم من مضي أم لاء وقال أبو حيان وهو تحقيقي بدين غفلوا عنه: هذا المنع إنما هو في الزمان المجرد عن الوصف أما إذا تضمن وصفا فيجوز كقبيل وبعد فانهما وصفان في الاصل فإذا قلت جاء زيد قبل عرو فالعنى جاء في زمان قبل زمان مجيئه أى متقدم عليه ولذا وقع صلة للوصول ولو لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان مجرد لم يجوز أن يقع صلة ولا صفة . قال تعالى: (والذين من قبلكم) ولا يجوز والذين اليوم وما نحن فيه من المتضمن لا المجرد وهو ظاهر ، وما قيل من أنه ليس من المتنازع فيه في شئ لأن الواقع صفة هو الجار والمجرور لا الظرف نفسه ليس بشئ لأن دخول الجار عليه إذا كان من أو في لا يخرج عن كونه في الحقيقة هو الصفة أو نحوها فليتهم (ثم أصبحوا بها) أى سبها ، وهو متعلق بقوله سبحانه وتعالى: (تأفزين ١٠٢) قدم عليه رعاية للفواصل .

وقرأ أبى (قد سألها) قوم ينت لهم فاصبحوا بها تأفزين ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ ﴾ هى فعيلة بمعنى مفعولة من البحر وهو الشق والثاء للنقل إلى الاسمية أو لحذف الموصوف ، قال الزجاج: كان أهل الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن آخرها ذكر بحروا أذنوا وشقوها وامتنعوا من نحرها وركوبها ولا تنطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى وهى البحيرة ، وعن قتادة أنها إذا نتجت خمسة أبطن نظر في الخامس فإن كان ذكرا ذبحوه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنوا وتركوها ترعى ولا يستعملها أحد في حلب وركوب ونحو ذلك ، وقيل: البحيرة هى الاثى التى تكون خامس بطن وكأولا لا يحلون لحما ولبنها للنساء فإن ماتت اشترك الرجال والنساء فى أكلها ، وعن محمد بن اسحق . ومجاهد أنها بنت السائب ، وستأتى إن شاء الله تعالى قريبا وكانت تهمل أيضا . وقيل: هى التى ولدت خمسا أو سبعا ، وقيل: عشرة أبطن وتترك هملا وإذا ماتت حل لحما للرجال خاصة . وعن ابن المسيب أنها التى منع لبنها للطواغيت فلا تحلب ، وقيل: هى التى ولدت خمس اناث فشقوا أذنوا وتركوها هملا ، وجعلها فى القاموس على هذا القول من الشام خاصة ، وكما تسمى بالبحيرة تسمى بالفريرة أيضا . وقيل: هى السقب الذى إذا ولد شقرا أذن . وقالوا: اللهم إني عاش فعبى وإن مات فذكى فإذا مات أكلوه ، وقيل: هى التى تترك فى المرعى بلا راع ﴿ وَلَا سَابَةَ ﴾ هى فاعلة من سبته أى تركته وأهملته فهو سائب وهى سائبة أو بمعنى مفعول كعيشة راضية . واختلف فيها فقيل هى الناقة بطن عشرة أبطن اناث فتعمل ولا تركب ولا يجوز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف ونسب إلى محمد بن اسحق ، وقيل: هى التى تسبب للاصنام فتمطى للسدة ولا يطعم من لبنها إلا أبناء السليل ونحوهم وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقيل: هى البعير يدرك نتاج نتاجه فتركه ولا يركب ، وقيل: كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال: هى سائبة أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عطاوانت لا تمنع عن ماء ولا كلاً ولا تركب ، وقيل: هى ما ترك ليجع عليه ، وقيل: هى العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث ﴿ وَلَا وَصِيلَةَ ﴾ هى فعيلة بمعنى فاعلة ، وقيل: مفعولة

والأول أظهر كما نبئ عن ذلك بيان المراد بها واختلف فيه . فقال الفراء : هي الشاة تنتج سبعة أبطن عناقين وإذا ولدت في آخرها عناقا وجديا قيل : وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأم إلا الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة ، وقال الزجاج : هي الشاة إذا ولدت ذكرا كان لأهلهم وإذا ولدت أنثى كانت لهم وإن ولدت ذكرا وأنثى قالوا : وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لأهلهم . وقيل : هي الشاة تلد ذكرا ثم أنثى فوصل أخاها فلا يذبحون أخاها من أجلها وإذا ولدت ذكرا قالوا : هذا قربان لأهلنا . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنها هي الشاة تنتج سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى لم ينتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فتأكلها الرجال والنساء وكذا إن كان ذكرا وأنثى قالوا وصلت أخاها فترك معه ولا ينتفع بها إلا الرجال دون النساء فإن ماتت اشتركوا فيها . وقال ابن قتيبة : إن كان السابع ذكرا ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا : خاصة لذكورنا محرمه على أزواجنا وإن كانت أنثى تركت في النعم وإن كان ذكرا وأنثى فكقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وقال محمد بن اسحق : وهي الشاة تنتج عشر إناث متواليات في خمسة أبطن فما ولدت بعده للذكور دون الإناث فإذا ولدت ذكرا وأنثى معا قالوا : وصلت أخاها فلم يذبحوه لمكانها ، وقيل : هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فإن كان جديا يذبحه وإن كان أنثى أبقوه وإن كان ذكرا وأنثى قالوا : وصلت أخاها ، وقال بعضهم : الوصلة من الإبل وهي الناقة تبرك فتلد أنثى ثم تبنى بولادة أنثى أخرى ليس بينهما ذكر فتركونها لأهلهم ويقولون : قد وصلت أنثى بأنثى ليس بينهما ذكر . وقيل : هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن لا ذكر بينهما .

(وَلَا حَامَ) هو فاعل من الحى بمعنى المنع . واختلف فيه أيضا فقال الفراء : هو الفحل إذ قمح ولد ولده فيقولون : قد حى ظهره فيحمل ولا يطرد عن ماء ولا مرضى ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن مسعود وهو قول أبي عبيدة . والزجاج أنه الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون : حى ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ومرضى . وعن الشافعى أنه الفحل يضرب في مال صاحبه عشرين ، وقيل : هو الفحل ينتج له سبع إناث متواليات فيحمى ظهره ، وجمع بين الأقوال المتقدمة في كل من تلك الأنواع بأن العرب كانت تختلف أفعالهم فيها . والمراد من هذه الجملة رد وإبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية . ومعنى (ما جعل) ما شرع ولذلك عدى إلى مفعول واحد وهو (بحيرة) وما عطف عليها (ومن) سيف خطيب أتى بها لتأكيدها . وأذكر بعضهم يحى جعل بمعنى شرع عن أحد من أهل اللغة وجعلها هنا للتصيير والمفعول الثاني محذوف أى ما جعل البحيرة ولا ولا مشروعة (١) وليس كما قال فإن الراغب نقل ذلك عن أهل اللغة وهو ثقة لا يفتري عليهم .

(وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) حيث يفعلون ما يفعلون ويقولون : الله سبحانه وتعالى أمرنا بهذا وإمامهم عمرو بن لحي فإنه في المشهور أول من فعل تلك الأفعال الشنيعة . أخرج ابن جرير . وغيره عن أبي هريرة قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول لا كنتم بن الجون : يا أكرم عرضت على النار فأريت فيها عمرو بن لحي بن قعدة بن خندف يجر قصبه في النار فما رأيت رجلا أشبه برجل منك به ولا به منك فقال : أكرم أحشى أن يضرنى شبهه يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ : لا إنك مؤمن وهو كافر

أنه أول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبحر البحيرة وسبب السائبة وحس الحامي، وجاني خبر
ماخرج ابن عباس رضى الله تعالى عنه - ووصل الوصلة -

وأخرج عبد الرزاق وغيره عن زيد بن أسلم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف أول من سب
السوائب ونصب النصب وأول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام قالوا: من هو يارسول الله؟ قال عليه
الصلاة والسلام: عمرو بن لحي أخو بني كعب لقد رأيته يجر قصبه في النار يؤذي أهل النار ربح قصبه. واني
لأعرف أول من بحر البحائر قالوا: من هو يارسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: رجل من بني مدالج كانت له
ناقتان فجذعاً ذنهما وحرم ألبانهما وظهورهما وقال: هاتان لله ثم احتاج إليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما
فلقد رأيته في النار وهما قضيانه بأفواههما وتطأنه بأخفافهما واستبدل بالآية على تحریم هذه الأمور وهو ظاهر واستنبط
منه تحريم جميع تعطيل المنافع. واستدل ابن الماجشون به على منع أن يقول الرجل لعبدته: أنت سائبة وقال: لا يمتنع بذلك
وجعل بعض العلماء من صور السائبة إرسال الطير ونحوه، وصرح بعض علمائنا بأنه لا نواب في ذلك ولعل
الجاعل لا يكتفي بهذا القدر ويدعى الاثم فيه والناس عن ذلك غافلون ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝١٠٣﴾
أن ذلك افتراء باطل فما تقدم فعل الرؤساء وهذا شأن الاتباع وهم المراد بالأكثر كما روى عن قتادة.
والشعبي، وظاهر سياق النظم الكريم أنهم المقلدون لاسلافهم المفترين من معاصري رسول الله ﷺ وهذا
بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بانفسهم *

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ أى للذين عبر عنهم بأكثرهم على سبيل الهداية والارشاد إلى الحق:
﴿تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ من الكتاب المبين للحلال والحرام والایمان به ﴿وَرَأَى الرَّسُولَ﴾ الذى أنزل عليه
ذلك لتقفوا على حقيقة الحال وتميزوا الحرام من الحلال ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ في هذا الشأن
فلا نلتفت لغيره بيان لعنادهم واستعصامهم على الهدى إلى الحق وانقيادهم للداعى إلى الضلال، ومما وصولة
اسمية، وجوز أن تكون نكرة موصوفة والوجدان المصادقة (عليه) متعلق به أحوال من مفعوله، وجوز أن
يكون بمعنى العلم «عليه» عليه في موضع المفعول الثاني ﴿أَوْ لَوْ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝١٠٤﴾ ذهب
الراغب إلى أن الواو للعطف، وصرح غير واحد أنه على شرطية أخرى مقسدة قبلها والهمزة
للتعجيب وهى داخلة على مقدر في الحقيقة أى يكفيهم ذلك لو لم يكن أبائهم جهلة ضالين ولو كانوا كذلك
وكنا الجلتين في موقع الحال أى يكفيهم ما وجدوا عليه آبائهم كاتنين على كل حال مفروض، وعلى هذا يلزم
كون الجملة الاستهامية الانشائية حالا ليجتاج توجيه ذلك إلى نظر دقيق، وحذفت الجملة الاولى للدلالة عليها
دلاله واضحة وهو حذف مطرد في هذا الباب لذلك كما في قولك: أحسن إلى زيد ولرأساء اليك فان الشئ
إذا تحقق عند المانع فلان يتحقق عند عدمه أولى *

وجواب لو- كما قال أبو البقاء - محذوف لظهور انه ماسبق وقدره يتبعونهم. ويجوز أن يقدر حسبهم
ذلك أو يقولون، وما فى لو من معنى الامتناع والاستبعاد إنما هو بالنظر إلى زعمهم لافى نفس الامر، وفائدة
ذلك المبالغة في الانكار والتعجيب، وقيل: الواو للحال والهمزة لانكار الفعل على هذه الحال، والمراد فى

صحة الاقتداء بالجاهل الضال ، والحال ما يفهم من الجملة أى كائنين على هذا الحال المفروض فاقيل : إنهم جعلوا الواو للحال وليس مادخلته الواو حالا من جهة المعنى بل مادخلته لوى ولو كان الحال أن آباءهم لا يعملون فيفعلون ما يقتضيه عليهم ولا يتبدون بمن له علم ناشئ من قلة التأمل وذلك غريب من حال ذلك القائل ، وأغرب من ذلك ما قيل : إن المعنى أنهم هل يكفهم ما عليه آباؤهم ولو كان آباؤهم جهلة ضالين أى هل يكفهم الجهل والضلال اللذان كان عليهما آباؤهم . ويوشك أن يكون هذا من الجهل والضلال فيما يليق بالتنزيل .

واستدل بالآية على أن الاقتداء إنما يصح بمن علم أنه عالم مهتد وذلك لا يعرف إلا بالحجة فلا يكفي التقليد من غير أن يعلم أن لمن قلده حجة صحيحة على ما قلده فيه حتى قالوا : إن التقليد دليلا اجماليا وهو دليل من قلده قدبر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ أى أوزموا أنفسكم واحفظوها من ملبسة المعاصي والاصرار على الذنوب ، فعليكم اسم فعل أمر نقل إلى ذلك مجموع الجار والمجرور لا الجار وحده كما قيل . وهو متعد إلى المفعول به بعده وقد يكون لازما ، والمراد به الأمر بالمسك كما في قوله ﷺ : «عليك بذات الدين» وذكر أبو البقاء أن السكاف والميم في موضع جر لأن اسم الفعل هو المجموع وعلى وحدها لم تستعمل اسما للفعل بخلاف رويدكم فإن السكاف والميم هناك للخطاب فقط ولا موضع لها لأن رويدا قد استعمل اسما لأمر المواجه من غير كلف الخطاب وإلى ذلك ذهب سيويه وهو الصحيح ، ونقل الطبرسي أن استعماله على مع الضمير اسم فعل خاص فيما إذا كان الضمير للخطاب فلوقلت عليه زيدا لم يجز وفيه خلاف .

وقرأ نافع في الشواذ (أنفسكم) بالرفع ، والسلام حينئذ مبتدأ وخبر أى لازمة عليكم أنفسكم أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف في المبتدأ ، وقوله تعالى : ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ يحتمل الرفع على أنه كلام مستأنف في موضع التعليل لما قبله وينصره قراءة أبي حنيفة (لا يضيركم) ، ويحتمل أن يكون مجزوما جوابا للأمر ، والمعنى إن لزمت أنفسكم لا يضركم . وإنما ضمت الراء اتباعا للضممة الضاد المنقولة اليها من الراء المدغمة والأصل لا يضرركم ، ويجوز أن يكون نهيًا مؤكداً للأمر السابق والكلام على حد لا أرينك ههنا . وينصر احتمال الجزم قراءة من قرأ «لا يضرركم» بالفتح (ولا يضرركم) بكسر الضاد وضمها من ضاره يضيره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه ، وقوم من ظاهر الآية الرخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وأجيب عن ذلك بوجه . الأول أن الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ترك ذلك مع القدرة عليه ضلال . فقد أخرج ابن جرير عن قيس بن أبي حازم قال : «صعد أبو بكر رضي الله تعالى عنه منبر رسول الله ﷺ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس إنكم لتتولون آية من كتاب الله سبحانه وتعدونها رخصة والله ما أنزل الله تعالى في كتابه أشد منها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعلمنكم الله تعالى منه بعقاب - وفي رواية - يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وأنكم تضعونها على غير موضعها وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب . »

وفي رواية ابن مردويه عن أبي بكر بن محمد قال : خطب أبو بكر الصديق الناس فكان في خطبته «قال

رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس لا تتكلموا على هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الخ أن الداعر ليكون في الخي فلا يمنعونهم فيمعهم الله تعالى بعقاب». ومن الناس من فسر الاهداء هنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وروى ذلك عن حذيفة. وسعيد بن المسيب، والثاني أن الآية تسلية لمن يأمر وينهى ولا يقبل منه عند غلبة الفسق وبعد عهد الوحي، فقد أخرج عبد الرزاق. وأبو الشيخ. والطبراني. وغيرهم عن الحسن أن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سأله رجل عن هذه الآية فقال: أيها الناس انه ليس بزمانها ولكنه قد أوشك أن يأتي زمان تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا أو قال: فلا يقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم *

وأخرج ابن جرير عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قيل له: لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فإن الله تعالى يقول: (عليكم أنفسكم) فقال: انها ليست لي ولا لأصحابي لأن رسول الله ﷺ قال: «ألا فيبلغ الشاهد الغائب» فكانت نحن الشهود وأتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم. وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن جبل أنه قال: يا رسول الله أخبرني عن قول الله عز وجل: (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: يا معاذ «مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فاذا رأيتم شعا مطاعا وهوى متبعا واعجاب كل امرئ برأيه فعليكم أنفسكم لا يضركم ضلالة غيركم فان من وراءكم أيام صبر المتهمسك فيها بدنه مثل القابض على الجمر فللعامل منهم يومئذ مثل عمل أحدكم اليوم كاجر خمسين منكم قلت: يا رسول الله خمسين منهم قال: بل خمسين منكم أتم» ه والثالث أنها للنوع عن هلاك النفس حسرة وأسفا على ما فيه الكفرة والفسقة من الضلال فقد كان المؤمنون يتحصرون على الكفرة ويتمنون إيمانهم فنزلت ه

والرابع أنها للرخصة في ترك الامر والنهي إذا كان فيها مفسدة. والخامس أنها الامر بالثبات على الايمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه، فقد قيل: كان الرجل إذا أسلم قالوا له سفهت أباك فنزلت، وقيل: معنى الآية يا أيها الذين آمنوا الزموا أهل دينكم واحفظوهم وانصروهم لا يضرهم من ضل من الكفار إذا فعلتم ذلك، والتعبير عن أهل الدين بالانفس على حديثه تعالى: (لا تقتلوا أنفسكم) ونحوه، والتعبير عن ذلك الفعل بالاهداء للترغيب فيه ولا يخفى ما فيه (إلى الله) لا إلى أحد سواه (مرجعكم) رجوعكم يوم القيامة (جميعاً) بحيث لا يتخلف عنه أحد من المؤمنين وغيرهم (فنبئكم) بالثواب والعقاب (بما كنتم تعملون) ه في الدنيا من أعمال الهداية والضلال، فالكلام وعدو وعيد للفرقيين، وفيه تأكيد دليل على أن أحدا لا يؤخذ بعمل غيره وكذا يدل على أنه لا يثاب بذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك (يا أيها الذين آمنوا) استئناف مسوق لبيان الاحكام المتعلقة بامور دنياهم اثر بيان الاحوال المتعلقة بامور دينهم، وفيه من اظهار كمال العناية بمضمونه ما لا يخفى (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) للشهادة معان الاحضار والقضاء والحكم. والحلف. والدلم. والايضاء، والمراد بها هنا الاخير كما نص عليه جماعة من المفسرين، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك، وقرأها الجمهور بالرفع على انها مبتدأ (اثنان) خبرها، والكلام على حذف مضاف

من الأول أى ذو شهادة بينكم اثنان أو من الثاني أى شهادة بينكم شهادة اثنين ، والتزم ذلك ليتصادق المبتدأ والخبر ، وقيل : الشهادة بمعنى الشهود كرجل عدل فلا حاجة إلى التزام الحذف ، وقيل : الخبر محذوف و (اثنان) مرفوع بالمصدر الذى هو (شهادة) والتقدير فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان وإلى هذا ذهب الزجاج . والشهادة فيه على معناها المتبادر منها لا بمعنى الاشهاد ، وعلام البعض يوهم ذلك وهو فى الحقيقة بيان لحاصل معنى الكلام . وزعم بعضهم أنها بمعنى الاشهاد الذى هو مصدر المجهول و (اثنان) قائم مقام فاعله ، وفيه أن الاثنان بمصدر الفعل المجهول بنائب فاعل وهو اسم ظاهر وإن جوزه البصريون كما فى شرح التسهيل للمرادى فقد منعه السكونيون وقالوا : إنه هو الصحيح لأن حذف فاعل المصدر سائق شائع فلا يحتاج إلى ما يسد مسد فاعله كفعال الفعل الصحيح . و (إذا) ظرف لشهادة أى يشهد وقت حضور الميت والمراد مشاركته وظهور أماراته ، و (حين الوصية) ما بدل من (إذا) وفيه تنبيه على أن الوصية من المهمات المقررة التى لا يتبغى أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها وجوز أن يتعلق بنفس الموت أى وقوع الموت أى أسبابه حين الوصية أو بحضوره ، وإن يكون (شهادة) مبتدأ خبره إذا حضر أى وقوع الشهادة فى وقت حضور الموت و (حين الوصية) على الأوجه السابقة ، ولا يجوز فيه أن يكون ظرفا للشهادة لثلا يخبر عن الموصول قبل تمام صلتها أو خبره (حين الوصية) . و (إذا) منصوب بالشهادة لا يجوز نصبه بالوصية . وإن كان المعنى عليه لأن معمول المصدر لا يتقدمه على الصحيح مع ما يلزم من تقديم معمول المضاف إليه على المضاف وهو لا يجوز فى غير - غير - لأنها بمنزلة لا . و (اثنان) على هذين الوجهين إما فاعل يشهد مقدرا أو خبرا للشاهدان كذلك .

وعن القراء أن (شهادة) مبتدأ و (اثنان) فاعله سد مسد الخبر وجعل المصدر بمعنى الأمر أى ليشهد ، وفيه نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو ضعيف عند غيره لأن الاكتفاء بالفاعل مخصوص بالوصف المعتمد . و (إذا) و (حين) عليه منصوبان على الظرفية كما مر ، وإضافة (شهادة) إلى الظرف على التوسيع لأنه متصرف ولذا قرئ (تقطع بينكم) بالرفع ، وقيل : إن الأصل ما بينكم وهو كناية عن التخاصم والتنازع ، وحذف (ما) جائز نحو (وإذا رأيت ثم) أى ما ثم ، وأورد عليه أن ما الموصولة لا يجوز حذفها ومنهم من جوزه .

وقرأ الشعبي (شهادة بينكم) بالرفع والتثنية فيبينكم حينئذ منصوب على الظرفية . وقرأ الحسن (شهادة) بالنصب والتثنية ، وخرج ذلك ابن جنى على أنها منصوبة بفعل مضمر (اثنان) فاعله أى ليقم شهادة بينكم اثنان . وأورد عليه أن حذف الفعل وإبقاء فاعله لم يجزه النحاة إلا إذا تقدم ما يشبهه بكتوبه تعالى : (يسبح له فيها بالغدو والآصال) فى قراءة من قرأ (يسبح) بالبناء للفعل ، وقول الشاعر : ليك يزيد ضارع لحصومة هـ أو أجيب به نفي أو استفهام وذلك ظاهر ، والآية ليست واحداً من هذه الثلاثة .

وأجيب بأن ما ذكر من الاشتراط غير مسلم بل هو شرط الأكثية ، واختار فى البحر وجهين للتخريج ، الأول أن تكون (شهادة) منصوبة على المصدر النائب مناب فعل الأمر و (اثنان) مرتفع به ، والتقدير ليشهد بينكم اثنان فيكون من باب ضرباً زبداً إلا أن الفاعل فى ضرباً يستند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب ، وهذا يستند إلى الظاهر لأن معناه ما علمت ، والثانى أن تكون مصدر لا بمعنى الأمر بل خبراً ناب مناب الفعل فى الخبر وإن كان ذلك قليلاً كقوله . وقولها صحى على مطيهم . فارتفع

صحى وانتصاب مطيهم بقوله وقوفاته بدل من اللفظ بالفعل في الخبر ، والتقدير وقف صحى على مطيهم ، والتقدير في الآية يشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ أى من المسلمين كما روى عن ابن عباس . وابن مسعود . والباقر رضى الله تعالى عنهم : وابن المسيب عليه الرحمة . أو من أقاربكم وقبيلتكم كما روى عن الحسن . وعكرمة ، وهو الذى يقتضيه كلام الزهرى وهما صفتان لاثنان ﴿أَوْ آخَرَانِ﴾ عطف على (اثنان) فى سائر احتمالاته .

وقوله سبحانه . ﴿مَنْ غَيْرُكُمْ﴾ صفة له أى كائنان من غيركم ، والمراد بهم غير المسلمين من أهل الكتاب عند الأولين وغير الأقرين من الأجانب عند الآخرين . واختار الأول جماعة من المتأخرين حتى قال الجصاص : إن التفسير الثانى لاوجه له لأن الخطاب توجه أولا إلى أهل الايمان فالمغايرة تعتبر فيه ولم يجر للقرابة ذكر ، ويدل لذلك أيضا سبب النزول وسأيت قريبا إن شاء الله تعالى ﴿لَنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى سافرتهم ، وارتفاع (أنتم) بفعل مضمر يفسره ما بعده ، والتقدير إن ضربتم فلما حذف الفعل وجب أن يفصل الضمير ليقوم بنفسه ، وهذا رأى جمهور البصريين ، وذهب الأخفش . والكوفيون إلى أنه مبتدأ بناء على جواز وقوع المبتدأ بعد إن الشرطية كجواز وقوعه بعد إذا فجعله (ضربتم) لاموضع لها على الأول للتفسير وموضعها الرفع على الخبرية على الثانى .

وقوله تعالى : ﴿فَأَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ أى قاربتم الاجل عطف على الشرط وجوابه محذوف ، فإن كان الشرط قيداً فى أصل الشهادة فالتقدير إن ضربتم فى الأرض البغ فليشهد اثنان منكم أو من غيركم ، وإن كان شرطاً فى العدول إلى آخرين بالمعنى الذى نقل عن الأولين فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم وألف الشاهدان آخران من غيركم ، وحيثئذ تفيد الآية أنه لا يعدل فى الشهادة إلى غير المسلمين إلا بشرط الضرب فى الأرض ، وروى ذلك عن شريح رضى الله تعالى عنه . وقوله سبحانه : ﴿تَحْسَبُونَهُمَا﴾ أى تلزمونهما وتصبرونهما للتخفيف استئناف كأنه قيل كيف نعمل إذا ارتبنا بالشاهدين فقال سبحانه : ﴿تَحْسَبُونَهُمَا﴾ ﴿مَنْ بَعْدَ الصَّلَاةِ﴾ أى صلاة العصر كما روى عن أبى جعفر رضى الله تعالى عنه . وقتادة . وابن جبير . وغيرهم ، والتقييد بذلك لانه وقت اجتماع الناس وتكاثرهم ولأن جميع أهل الأديان يعظمونه ويحبتون الحلف الكاذب فيه ولانه وقت تصادم ملائكة الليل والنهار وتلاقيهم ، وفى ذلك تكثير للشهود منهم على صديق الحالف وكذبه فيكون أخوف ، وعد ذلك بعضهم من باب التغليظ على المستحلف بالزمان . وعندنا لا يلزم التغليظ به ولا بالمكان بل يجوز للحاكم فعله .

وعن الحسن أن المراد بها صلاة العصر أو الظهر لأن أهل الحجاز كانوا يقدون للحكومة بعدهما ، وجوز أن تكون اللام للجنس أى بعد أى صلاة كانت . والتقييد بذلك لأن الصلاة داعية إلى النطق بالصدق ناهية عن التفوه بالكذب والزور وارتكاب الفحشاء والمنكر . وجعل الحسن التقييد بذلك دليلاً على ما تقدم من تفسيره . وجوز أن تكون الجملة صفة أخرى لآخران ؛ وجملة الشرط معترضة فلا يضر الفصل بها . وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وتعقب بأنه يقتضى اختصاص الحبس بالآخرين مع شموله

للاولين أيضا قطعاً على أن اعتبار اتصافهما بذلك يأباه مقام الامر بأشادهما إذ ماله فآخران شأنهما الحبس والتحليف وإن أمكن إتمام التقريب باعتبار قيد الارتياح بهما كما يفيداه الاعتراض الآتي . ولا يخفى مانبه •
والخطاب للموصى لهم . وقيل : للورثة . وقيل : للحكام والقضاة •

وقوله عز وجل ﴿ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (تحبسونهما) ﴿ إِنْ آرْتَبْتُمْ ﴾ أى شككتم في صدقهما وعدم استبدادهما بشئ من التركة . والجملة شرطية حذف جوابها لدلالة ما سبق من الحبس والاقسام عليه ، والشرط مع جوابه المحذوف معترض بين القسم وجوابه أعنى قوله تعالى ﴿ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ﴾ وقد سبق من جهته تعالى التنبيه على اختصاص الحبس والتحليف بحال الارتياح وليس هذا من قبيل ما اجتمع فيه قسم وشرط فاكتمنى بذكر جواب سابقهما عن جواب الآخر كما هو الواقع غالباً لأن ذلك إنما يكون عند سد جواب السابق مسد جواب اللاحق لاتحاد مضمونهما كما في قولك : والله إن آتيتنى لأكرمك ، ولأريب في استحالته ههنا لأن القسم وجوابه كلام الشاهدين والشرطية كما علمت من جهته سبحانه وتعالى ، ولا يتوهم أن هنا وصلياً لأنها مع أن الواو لازمة لها ليس المعنى عليها كما لا يخفى •

وزعم بعضهم جواز كونها شرطية (ولا نشترى) دليل الجواب ، والمعنى إن آرتبتم فلا ينبغي ذلك أو فقد أخطأتم لأننا لسنا بمن يشتري به ثمناً قليلاً وهو بعيد جداً وتخلو الآية عليه ظاهراً من شرط التحليف ، وضمير (به) عائد إلى الله تعالى ، والمعنى لا نأخذ لأنفسنا بدلاً من الله سبحانه أى من حرمة تعالى عرضاً من الدنيا بأن نزيهاها بالحلف الكاذب وحاصله لا نحلف بالله تعالى حلفاً كاذباً لأجل المال ، وقيل : أنه عائد إلى القسم على تقدير مضاف أى لاستبدال بصحة القسم بالله تعالى عرضاً من الدنيا بان نزول عنه وصف الصدق ونصفه بالكذب ، وقيل : إلى الشهادة باعتبار أنها قول ولا بد من تقدير مضاف أيضاً ، وتقدير مضاف في (ثمناً) أى ذا ثمن مما لم يدع إليه إلا قلة التأمل ﴿ وَلَوْ كَانَ ﴾ المقسم له المدلول عليه بقوى الكلام ﴿ ذَا قُرْبَى ﴾ أى قريباً منا . وهذا تأكيد لتهريمهما من الحلف الكاذب ومبالغة في التنزه عنه كأنهما قالوا : لا نأخذ لأنفسنا بدلاً من ذلك ما لا ولو انضم إليه رعاية جانب الاقرباء فكيف إذا لم يكن كذلك ، وصيانة أنفسهما وإن كانت أهم من رعاية جانب الاقرباء لكنهما كما قال شيخ الاسلام ليست ضمنية المال بل هي راجعة إليه ، وقيل : الضمير للشهود له على معنى لا نحابى أحداً بشهادتنا ولو كان قريباً منا ، وجواب لو محذوف اعتداداً على ما سبق عليه أى لا نشترى به ثمناً ، والجملة معطوفة على جملة أخرى محذوفة أى لو لم يكن ذا قربي ولو كان النخ ، وجعل السمين الواو للحال ، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا •

وجوز بعضهم ارجاع الضمير للشاهد وقدر جواباً للوغير ما قدرناه أى ولو كان الشاهد قريباً يقسمان ، وجعل فائدة ذلك دفع توهم اختصاص الاقسام بالاجنبى ، ولا يخفى ما فى التريب حيثئذ من الركاكذ التى لا ينبغي أن تكون فى كلام هذا البعض فضلاً عن كلام رب الكل ، ونشهد بالله سبحانه وتعالى أن حمل كلامه عز وجل على مثل ذلك مما لا يابق ﴿ وَلَا تَكْفُرْ بِشَهَادَةِ اللَّهِ ﴾ أى الشهادة التى أمرنا سبحانه وتعالى بأقامتها والزمن أدامها (م - ٧ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

فلاضافة للاختصاص أو لادنى ملايسة ، والجلة معطوفة على (لا نشترى به) داخل معه في حيز القسم . وروى عن الشعبي أنه وقف على (شهادة) بالهاء ثم ابتداء الله بالمد والجر على حذف حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وليس هذا من حذف حرف الجر وإبقاء عمله وهو شاذ كقوله . أشارت كليب بالكف الاصابع * لان ذلك حيث لاتعويض ، وفي الجلالة الكبرى تعويض همزة الاستفهام عن المحذوف ، وهل الجر به أو بالعوض قولان . وروى عنه . وكذا عن الحسن رضى الله تعالى عنه . ويحيى بن عمر . وابن جرير . وآخرين (الله) بدون مد . وفي ذلك احتمالان .

الاول أن الحذف من غير عوض فيكون على خلاف القياس ، والثاني أن الهمزة المذكورة همزة الاستفهام وهي همزة قطع عوضت عن الحرف ولكنها لم تمد وهذا أولى من دعوى الشذوذ . ولذا اختار في الدر المصون ، وقرئ بتوين الشهادة ووصل الهمزة ونصب اسم الله تعالى من غير مد . وخرجه أبو البقاء على أنه منصوب بفعل القسم محذوف (إِنَّا إِذَا لَمْنُ الْأَثْمِينَ ١٠٦) أى إذا فعلنا ذلك وكتماننا ، والعدول عن آثمون إلى ما ذكر للبالغة . وقرئ (للمأثمين) بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وادغام النون فيها (فَإِنْ عَثَرَ) أى اطلع يقال عثر الرجل على الشيء عثورا إذا اطلع عليه .

وقال الغورى : تقول عثرت إذا اطلعت على ما كان خفيا وهو مجاز بحسب الاصل من قولهم : عثر إذا كبا . وذلك أن العائر ينظر إلى موضع عثارة فيعرفه ، ويطلع عليه ، وقال الليث : إن مصدر عثر بمعنى اطلع العثور . وبمعنى كبا العثار . وحينئذ يخفى القول بالمجاز لأن اختلاف المصدر بنا فيه فلا تنأت تلك الدعوى الا على ما قاله الراغب من اتحاد المصدرين ، وفي القاموس عثر كضرب . ونصر . وعلم . وكرم عثرا وعثرا أو عثارا كبا ، والعثور الاطلاع . والعثر . وظاهر هذا أن لا مجاز . ويفهم منه أيضا الاتحاد في بعض المصادر فافهم ، والمراد فان عثر بعد التحليف (عَلَى أَنَّهُمْ) أى الشاهدين الخالفين (اسْتَحَقَّ أَثْمًا) أى فعلا ما يوجب من تحريف وكنتم بأن ظهر بأيديهما شيء من التركة وادعيا استحقاقهما له بوجه من الوجوه ، وقال الجبائي : الكلام على حذف مضاف أى استحقا عقوباتهم (فَأَخْرَأَنَ) أى فزجلان آخران . وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : (يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا) والفاء جزائية وهي احدى مصوغات الابتداء بالذكرة . ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه :

﴿مَنْ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولَانِ﴾ ، وقيل : هو خبر مبتدأ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة (يقومان) وصفته والجار والمجرور صفة أخرى وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير (يقومان) ، وقيل : هو فاعل فعل محذوف أى فليشهد آخران وما بعده صفة له ، وقيل : مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجلة الفعلية صفته وضمير (مقامهما) في جميع هذه الواجه مستحق للذين استحقاقا وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤدياها كما هي بل هو مقام الحبس . والتحليف ، و(استحق) بالناء للفاعل قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم وفاعله (الاوليان) ، والمراد من الموصول أهل الميت ومن الاولين الاقربان اليه الوارثان له الاحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما وهما في الحقيقة الآخران الفاتمان مقام الذين استحقا إنما لإلانة أقوم المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف .

ومفعول (استحق) محذوف واختلפו في تقديره فقدره الزخشرى أن مجردهما للقيام بالشهادة لظاهرهما بهما كذب السكاذبين، وقدره أبو البقاء وصيتها، وقدره ابن عطية ما لم وتركتم هـ

وقال الامام: إن المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهم. وسبب أولو يتهم أن الميت عنهما الوصية فعنى (استحق عليهم الاوليان) خان في ما لم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهم. وعلى هذا لضرورة إلى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول. واختلفو في مرجع ضميره والاكثر أن أنه الأثم، والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الأثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل: إنه الإصاء، وقيل: الوصية لتأويلها بما ذكر، وقيل: المال، وقيل: إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور. وكذا اختلفوا في توجيه رفع (الاوليان) فقيل: إنه مبتدأ خبره آخران أى الاوليان بامر الميت آخران، وقيل: بالعكس، وادترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدأ مقدر أى هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل: بدل من آخران، وقيل: عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره، نعم نقل عن زور عدم الاشتراط، وقيل: هو بديل فاعل (يقومان) هـ وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أوصفة عن الضمير، على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر ووضع الضمير فيكون رابطاً. وقيل: هو وصف آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة. والاختصاص أجازه هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة. وقيل وهذا على عكس هـ ولقد أمر على التميم يسبني هـ فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن هـ كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة هـ

وعن أبي على الفارسي أنه نائب فاعل (استحق) المراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزخشرى أو أثم الاوليين كما قيل. وهو تنبيه الاولى قلبت ألفه باء عندها، وفي - على - في (عليهم) أوجه الاول أنها على بابها. والثاني أنها بمعنى في. والثالث أنها بمعنى من. وفسر (استحق) بطلب الحق وبحق وغاب. وقرأ يعقوب. وخلفت. وحمة. وعاصم في رواية أبي بكر عنه (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول، والاوليان جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على أنه صفة (الذين) أو بديل منه أو من ضمير (عليهم) أو منصوب على المدح، ومعنى الاولية التقدم على الأجانب في الشهادة. وقيل: التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا) هـ

وقرأ الحسن (الاولان) بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان؛ وقرئ هـ الاولين بالتنوين والنصب، وقرأ ابن سيرين (الاوليين) بياين تنبيه أول منصوب، وقرئ هـ (الاولين) بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كالعين واعراب ذلك ظاهر هـ

﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ عطف على (يقومان) والسببية ظاهرة. وقوله سبحانه ﴿لشهادتنا أحق من شهادتهما﴾ جواب القسم. والمراد بالشهادة عند الكثير ومنهم ابن عباس رضى الله تعالى عنهما البين كما في قوله عز وجل ﴿فشهدا أحدهم أربع شهادات بالله﴾ (وسميت البين شهادة على ما قال الطبرسى لأن البين كالشهادة على ما يحلف عليه أنه كذلك أى ليعتدلى أنهما كاذبان فيما ادعيا من الاستحقاق مع كونها حقة صادقة في نفسها أولى بالقبول من بينهما مع كونها كاذبة في نفسها لما أنه قد ظهر للناس استحقاقهما للأثم ويمتاز منزّه عن الريب والريية

وصيغة التفضيل إنما هي لا مكان قبول يمينهما في الجملة باعتبار صدقهما في ادعاء تملكهما لما ظهر في أيديهما ، وقيل : إن الشهادة على معناها المتبادر عند الإطلاق، وسيأتي إن شاء الله تعالى عن بعض المحققين غير ذلك . وقوله عز شأنه ﴿وَمَا عَدَّيْنَا﴾ عطف على الجواب أي متجاوزنا في شهادتنا الحق وما عدتنا عليهما بإبطال حقهما . وقوله تعالى ﴿إِنَّا إِذَا لَمْنُ الظَّالِمِينَ﴾ (١٠٧) استئناف مقرر لما قبله أي أنا إذا عدتنا فيما ذكر لمن الظالمين أنفسهم بغير بضها لسنخ الله تعالى وعذابه أولئك الواضحين الحق في غير موضعه ، ومعنى الآيتين عند غير واحد من المفسرين أن المختصر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين من ذوى دينه أو نسبه فإن لم يجدهما بأن كان في سفر فآخران من غيرهم ، ثم إن وقع ارتياب في صدقها أقسم على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت فإن أطلع على كذبهما بامارة حلف آخران من أهل الميت . وادعى أن الحكم منسوخ إذا كان الاثنان شاهدين فانه لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه يمين الوارث ، وقيل : إن التحليف لم ينسخ لكنه مشروط بالريبة . وقد روى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه كان يحلف الشاهد والراوى إذا اتهمهما ، وفي بعض كتب الحنفية أن الشاهد إن لم يجد من يركبه يجوز تحليفه احتياطاً وهذا خلاف المقتضى به كما بسط في محله . وكذا ادعى البعض النسخ أيضاً على تقدير أن يكون المراد بالشاهدين في السفر غير مسلمين لأن شهادة الكافر على المسلم لا تقبل مطلقاً ، وروى حديث النسخ ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقال بعضهم : لا نسخ وأجاز شهادة الذى على المسلم في هذه الصورة .

وروى عن أبي موسى الأشعرى أنه حكم لما كان والياً على الكوفة بمحض من الصحابة بشهادة ذهين بعد تحليفهما في وصية مسلم في السفر وإلى ذلك ذهب الإمام أحمد بن حنبل ، وقال آخرون : الاثنان وصيان وحكم تحليفهما إذا ارتاب الورثة غير منسوخ ، وما أفادته الآية من رد اليمين على الورثة ليس من حيث أنهم مدعون وقد ظهرت خيانة الوصيين فردت اليمين عليهما خلافاً للشافعى بل من حيث أنهم صاروا مدعى عليهم لا انقلاب الدعوى فإن الوصى المدعى عليه أولاً صار مدعياً للملك والورثة يتكرون ذلك ، ويدل عليه ما أخرجه البخارى في التاريخ . والترمذى وحسنه . وابن جرير . وابن المنذر . وخلق آخرون عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها قال : «خرج رجل من بنى سهم مع تميم البارى . وعدى بن بداء ، وقيل : نداء بالنون فأت السهمى بأرض ليس فيها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخروصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالله تعالى ما كتمتما ولا اطلعتما ثم وجد الجام بمكة فقبل اشتريناه من تميم . وعدى فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله سبحانه لشهادتهما أحق من شهادتهما وإن الجام لصاحبهم وأخذ الجام وفيهم نزلة (يا أيها الذين آمنوا) الخ ، هذا وادعى بعض المحققين أن الشهادة هنا لا يمكن أن تكون بمعناها المتبادر بوجه ولا تصور لأن شهادتهما إما على الميت ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة وحضورهم أو على الوارث الخاص وكيف يشهد الخصم على خصمه فلا بد من التأويل ، وذكر أن الظاهر أن تحمل في قوله سبحانه (شهادة بينكم) على الحضور أو الاحضار أى إذا حضر الموت المسافر فليحضر من يوصى إليه بإيصال ماله لوارثه مسلماً فإن لم يجد فكافراً ، والاحتياط أن يكونا اثنين فإذا جاء بما عندهما وحصل ربيعة فيكم بمضه فليحلفا لأنهم ما مدعان مصدقان يمينتهما فإن وجد ما غاناه وادعى أنهما تملكاه منه

بشره ونحوه ولا بيئة لها على ذلك يخلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعى من التملك وأنه ملك لم يرهما
لا نعلم انتقاله عن ماله، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلة لأن الشهادة المعاينة فالتجوز بها
عن العلم صحيح قريب، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين، وعلى هذا هو مما أفاضه الله تعالى على
ببره كلامه سبحانه فلا نسحق الآية ولا إشكال، وما ذكره كله تكلف لم يصرف من السكدر لذوق ذائق،
وسبب النزول وقول الرسول ﷺ مبين لما ذكر انتهى *

ولعل تخصيص الاثنين اللذين يخلفان باحقية شهادتهما على ما قيل لخصوص الواقعة وإلا فإن كان
الوارث واحدا حلف وإن تعددت حلفت المتعدد كما بين في الكتب الفقهية، وما ذكر من أن سبب النزول
الخ مبين لما قرره فيه بعض خفاء إذ ليس في الخبر أن الوارثين حلفا على عدم العلم، وفي غيره ما هو نص في
الحلف على الثبات، فقد روى في خبر أطول مما تقدم أن عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة السهميين
قاما فحلفا بالله سبحانه بعد العصر أنهما أي تيمنا، وعديا كذبا وخانا، نعم قال الترمذي في الجامع بعد روايته
لذلك الخبر: إنه حديث غريب. وليس اسناده بصحيح، وأيضا في حمل الشهادة على شيء مما ذكره في قوله
سبحانه (ولا نكنتم شهادة الله) خفاء، وادعى هو نفسه أن حمل الشهادة على اليمين بعيد لأنها إذا أطلقت فهي
المعارفة فأملاً، فقد قال الزجاج: إن هذه الآية من إشكال ما في القرآن، وقال الواحدي: روى عن عمر رضي
الله تعالى عنه أنه قال: هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام، وقال الإمام: اتفق المفسرون على
أن هذه الآية في غاية الصعوبة لإعرابها ونظما وحكما، وقال المحقق التفتازاني: اتفقوا على أن هذه الآية أصعب
ما في القرآن حكما وإعرابا ونظما.

وقال الشهاب: أعلم أنهم قالوا: ليس في القرآن أعظم إشكالا وحكما وإعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتي
بعدها بمعنى (يا أيها الذين آمنوا) الخ وقوله تعالى (فإن عثر) الخ حتى صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا: ومع
ذلك لم يخرج أحد من عهدنا. وذكر الطبرسي أن الاثنين من أعرض القرآن حكما ومعنى وإعرابا وأفنخر
بما أتى فيهما ولم يأت بشيء إلى غير ذلك من أقوالهم وسبحان الخبير بحقائق كلامه (ذلك) كلام مستأنف
سبق لبيان أن ما ذكر مستتب للدافع وارد على مقتضى الحكمة والإشارة إلى الحكم السابق تفصيله، وقيل:
إلى تحليف الشاهدين، وقيل: إلى الحسب بعد الصلاة (أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) أي أقرب
إلى أن يؤدي الشهود الشهادة على حقيقتها من غير تغيير لها خوفا من المذاب الأخروي، وهذه حكمة
التحليف الذي تقدم أولا، والجار الأول متعلق بآتوا والثاني بمحذوف وقع حالا من الشهادة، وقوله تعالى:
(أو يخافوا أن ترد أيمانهم) أي إلى الورثة فيحلفوا (بعد أيمانهم) التي حلفوا عطفها على مقدريه.
عنه المقام كأنه قيل: ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة محقة ويخافوا عذاب الآخرة بسبب اليمين الكاذبة المحرمة
في سائر الأديان أو يخافوا أن ترد الأيمان إلى الورثة فيحلفوا ويأخذوا ما في أيديهم فيخرجوا من ذلك على
رؤس الأشرار فينزعوا عن الحياة، وهو بيان لحكمة شرعية قيام الآخرين فأى هذين الخوفين وقع حصول
المقصد الذي هو الأيمان بالشهادة على وجهها، وقيل: إنه عطف على (يأتوا) أي ذلك الحكم الذي ذكرناه أقرب
أن يأتوا بالشهادة على وجهها مما كنتم تفعلونه وأقرب إلى خوف الفضيحة، وجعل الشهاب هذا العطف على

حقيقته: • علقها تنبا وماء باردا • وجوز السمين كون أو بمعنى الواو كما جوز جعلها لأحد الشيتين على ما هو الأصل فيها فتدبر وجمع ضمير «يأتوا ويخافوا» على ما قيل لأن المراد ما يعم الشاهدين المذكورين وغيرهما من بقية الناس، والظرف بعد متعلق بترد كما هو الظاهر. وجوز السمين - وهو ضعيف - أن يكون متعلقا بحذوف وقع صفة لايمان •

(وَاتَّقُوا اللَّهَ) في مخالفة أحكامه التي من جعلتها ماذر، والجملة على ما قيل عطف على مقدر أي احفظوا أحكام الله سبحانه واتقوا (وَأَسْمِعُوا) سمع إجابة وقبول جميع ما تؤمرون به (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ٨٠) تذييل لما تقدم، والمراد بأن لم تتقوا أو تسمعوا كنتم فاسقين خارجين عن الطاعة والله تعالى لا يهدي القوم الخارجين عن طاعته إلى ما ينفعهم أو إلى طريق الجنة، وقوله سبحانه: (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ) قيل ظرف لقوله عز وجل: «لا يهدي»، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه سبحانه لا يهديهم، طلقا لا في ذلك اليوم ولا في الدنيا وهذا احتمال ذكره الزخشري، ونقل عن المغربي أيضا وهو ظاهر على تقدير أن يكون المراد لا يهديهم إلى طريق الجنة، وفي مراعاة لمذهب الاعتزال من أن نفي الهداية المطلقة لا يجوز على الله جل وعلا ولذلك خصص المهدي إليه، وقيل: إنه بدل من مفعول «واتقوا» فهو حيثئذ مفعول لا ظرف •

وتعقبه أبو حيان بأن فيه بعدا لطول الفصل بالجلتين، وقال الحلبي: لا بعد فإن هاتين الجلتين من تمام معنى الجملة الأولى وهو عند القائلين بالبدلية بدل اشتغال. وتعقب ذلك العلم العراقي بأن الانصاف أن بدل الاشتغال هنا ممنوع لأنه لا بد فيه من اشتغال البدل على المبدل منه أو بالعكس وهنا يستحيل ذلك ولهذا قال الحلبي: لا بد في هذا الوجه من تقدير مضاف ليصح، والمراد اتقوا عقاب الله يوم وحيثئذ يصح انتصاب اليوم على الظرفية، وقال المحقق التفتازاني: وجه بدل الاشتغال ما بينهما من الملازمة بغير الكلية والبعضية بهاريق اشتغال المبدل منه على البدل لا كاشتغال الظرف على المظروف بل بمعنى أن ينقل الذهن إليه في الجملة ويقتضيه بوجه إجمالي مثلا إذا قيل اتقوا الله يتبادر الذهن منه إلى أنه من أي أمر من أموره وأي يوم من أيام أفعاله يجب الاتقاء أيوم جمعه سبحانه للرسول أم غير ذلك، واعترض بأنه اشترط في ذلك أن لا يكون ظرفية وهذا ظرف زمان لو أبدل منه لاوهم ذلك، وقيل: إنه منصوب بمضمر معطوف على «اتقوا» الخ أي واحذروا أو اذكروا يوم الخ فإن تذكير ذلك اليوم المائل مما يضطرهم إلى تقوى الله تعالى وتلقى أمره بسمع الاجابة، وقيل: منصوب بقوله سبحانه (وَأَسْمِعُوا) بحذف مضاف أي واسمعو خبر ذلك اليوم • وقيل: منصوب بفعل مؤخر قد حذف للدلالة على ضيق العبارة عن شرحه ويانه لكامل فظاعة ما يقع فيه كأنه قيل: يوم يجمع الله الرسل الخ يكون من الاحوال والاهوال ما لا يفي ببيان نطاق المقال، وتخصيص الرسل بالذكر مع أن ذلك يوم مجموع له الناس لا باقة شرفهم واصالتهم والايذان بعدم الحاجة إلى النصريح بجمع غيرهم بناء على ظهور كونهم أتباعا لهم. وقيل ولا يخفى لطفه على بعض الاحتمالات الآتية في الآية: لأن المقام مقام ذكر الشهداء والرسول عليهم الصلاة والسلام هم الشهداء على أهمهم كما يدل على ذلك قوله تعالى: (ونزغنا من كل أمة شهيدا) في بيان حالهم وما يقع لهم يوم القيامة وهم من وعظ الشهداء الذين البحث فيهم ما لا يخفى، وبهذا اتصل الآية بما قبلها أتم اتصال، وإظهار الاسم الجليل في وضع الاضمار اترية

المهاجرة وتشديد التهويل (فَيَقُولُ) لهم (مَاذَا أَجَبْتُمْ) أى في الدنيا حين بلغت الرسالة وخرجتم عن الهدية يا بني. عن ذلك العدول عن تصدير الخطاب بل بلغتكم وفي العدول عن ماذا أجاب أممكم ما لا يخفى من الانباء عن كمال تحمير شأنهم وشدة السخط والغضب عليهم، والسؤال لتوبيخ أولئك أيضا وإلا فهو سبحانه علام الغيوب. و (ماذا) متعلق بأجبتكم على أنه مفعول مطلق له أى إجابة أجبتكم من قبل أممكم إجابة قبول أو إجابة رد. وقيل: التقدير بماذا أجبتكم أى بأى شيء أجبتكم على أن يكون السؤال عن الجواب لا الإجابة فحذف حرف الجر وانتصب المجرور. وضعف بأن حذف حرف الجر وانتصاب مجروره لا يجوز إلا في الضرورة كقوله: تمرون الديار ولم تعوجوا وكذا تقديره مجروراً. وقال العوفي: إن (ما) اسم استفهام مبتدأ و (ذا) بمعنى الذى خبره و (أجبتكم) صلته والعائد محذوف أى ما الذى أجبتكم به. واعتراض بأنه لا يجوز حذف العائد المجرور إلا إذا جر الموصول بمثل ذلك الحرف الجار واتحد متعلقاها، وغاية ما أجابوا به عن ذلك أن الحذف وقع على التدرج وهو كما ترى (قَالُوا) استئناف مبنى على سؤال نشأ من سوق الكلام كأنه قيل: فإذا يقول الرسل عليهم الصلاة والسلام حيثنذ؟ قيل: يقولون (لَا عِلْمَ لَنَا) والتعبير بالماضى للدلالة على التقرر والتحقق كنفخ في الصور وغيره، ونفى العلم عن أنفسهم مع عليهم بماذا أجبوا كما دل عليه شهادتهم عليهم الصلاة والسلام على أنهم هنالك حسبنا نطقت به بعض الآيات ليس على حقيقته بل هو كناية عن إظهار التشكي والالتجاء إلى الله تعالى بتقويض الأمر كله إليه عز شأنه *

وقال ابن الأنباري: إنه على حقيقته لكنه ليس لنفي العلم بماذا أجيبوا عند التبليغ ومدة حياتهم عليهم الصلاة والسلام بل بما كان في عاقبة الأمر وءاخره الذى به الاعتبار. واعتراض بانهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم فلا يصح أيضا نفي العلم بحالهم وبما كان منهم بعد مفارقتهم لهم. وأجيب بأن ذلك إنما يدل على سوء الخاتمة وظهور الشقاوة في العاقبة لا على حقيقة الجواب بعد الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلعلهم أجابوا إجابة قبول ثم غلبت عليهم الشقوة. وتعقب بأنه من المعلوم أن ليس المراد بماذا أجبتكم نفس الجواب الذى يقولونه أو الإجابة التى تحدث منهم بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال والانقياد أو عكس ذلك. وفي رواية عن الحسن أن المراد لا أعلم لنا كملك لأنك تعلم باطنهم ولستنا نعلم ذلك وعليه مدار فك الجزء، وقيل: المراد من ذلك النفي تحقيق فضيحة أممهم أى أنت أعلم بحالهم منسأ ولا يحتاج إلى شهادتنا. وأخرج الخطيب في تاريخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد نفي العلم نظرا إلى خصوص الزمان وهو أول الأمر حين ترفر جهنم فتجشو الخلائق على الركب وتنهل الدموع وتبلغ القلوب الحناجر وتطيش الأحلام وتذهل العقول ثم انهم يجيئون في ثاني الحال وبعد سكون الروح واجتماع الحواس وذلك وقت شهادتهم على الأمم، وبهذا أجاب رضى الله تعالى عنه نافع بن الأزرق حين سأله عن المناقاة بين هذه الآية وما أثبت الله تعالى لهم من الشهادة على أممهم في مائة أخرى. وروى أيضا عن السدي. والسكبي. ومجاهد وهو اختيار الفراء وأنيكره الجبائي، وقال: كيف يجوز القول بذهولهم من هول يوم القيامة مع قوله سبحانه (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وقوله عز وجل: (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وقد نقل ذلك عنه الطبرسي ثم قال: ويمكن أن يجاب عنه بأن الفزع الأكبر دخول النار. وقوله سبحانه: (لا خوف

عليهم) إنما هو كالبشارة بالنجاة من أحوال ذلك اليوم مثل ما يقال للريض لا بأس عليك ولا خوف •
وقيل: إن ذلك الذبول لم يكن لخوف ولا حزن وإنما هو من باب العموم في بحار الاجلال لظهور آثار
تجلى الجلال. واعترض شيخ الاسلام على ما تقدم بأن قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ١٠٩﴾
في موضع التعليل ولا يلائم ما ذكر. و(علام) صيغة مبالغة والمراد الكامل في العلم. و(الغيوب) جمع غيب
وجمع وإن كان مصدرا على ما قال السمين لاختلاف أنواعه وإن أريد به الشيء الغائب أو قلنا إنه مخفف
غيب فالأمر واضح. وقرئ (علام) بالنصب على أن الكلام قد تم عند (إنك أنت) ونصب الوصف على المدح
أو النداء أو على أنه بدل من اسم إن، ومعنى (إنك أنت) إنك الموصوف بصفاتك المعروفة، والكلام على
طريقه • أنا أبو النجم. وشعرى شعرى •

وقرأ أبو بكر • وحزمة (الغيوب) بكسر الغين حيث وقع وقد سمع في كل جمع على وزن فعول كيبوت
كسر أوله لثلاث يتوالى ضممتان وواو ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ بدل من «يوم يجمع الله الرسل» وقد نصب
باضمار اذكر، وقيل: في محل رفع على معنى ذلك إذ وليس بشيء، وصيغة الماضي لما مر آتفا من الدلالة على
تحقق الوقوع، والمراد بيان ما جرى بينه تعالى وبين فرد من الرسل المجموعين على التفصيل إثر بيان ما جرى
بينه عز وجل وبين الكل على وجه الاجمال ليكون ذلك كالأمثلة على تفاصيل أحوال الباقيين، وتخصيص
عيسى عليه السلام بالذكر لما أن شأنه عليه الصلاة والسلام متعلق بكل فريق أهمل الكتاب المفرطين
والمفرطين الذين نعت هذه السورة الكريمة جنباياتهم فتفصيله أعظم عليهم واجاب لحسراتهم، واطهار الاسم
الجليل لما مر. و(عيسى) مبنى عند الفراء ومتابعيه إما على ضمة مقدرة أو على فتحة كذلك اجراه مجرى
يازيد بن عمرو في جواز ضم المنادى وفتح عند الجمهور، وهذا إذا أعرب ابن صفة لعيسى، أما إذا أعرب
بدلا أو بيانا فلا يجوز تقدير الفتحه اجماعا كما بين في كتب النحو، و«على» في قوله تعالى:

﴿إِذْ كَرَّمْنَا عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِكَ﴾ متعلقة بنعمتي جعل مصدرا أى اذكر إنعامى أو بمحذوف وقع
حالاً من نعمة أن جعل اسمى اذكر نعمتى كأنه عليك الخ، وعلى التقديرين يراد بالنعمة ما هو في ضمن المتعدي،
وليس المراد كما قال شيخ الاسلام بأمره عليه السلام يومئذ بذكر النعمة المنتظمة في سلك التعدي تسكينه
عليه السلام بشكرها والقيام بما وجبها ولات حين تكليف مع خروجه عليه السلام عن عهدة الشكر في أوانه
أى خروج بل إظهار أمره عليه السلام بتعداد تلك النعم حسبما بينه الله تعالى اعتدادا بها وتلذذا بذكرها على
رؤوس الأشهاد وليكون حكاية ذلك على ما نبأ عنه النظم الكريم توبيخا للكفرة من الفريقين المختلفين في
شأنه عليه السلام افرطا وتفریطا وإبطالا لقولهما جميعا ﴿إِذْ آتَيْنَاكَ﴾ ظرف لنعمتى أى اذكر
إنعامى عليك وقت تأييدى لك أو حال منها أى اذكرها كأنه وقت ذلك، وقيل: بدل اشتغال منها
وهو في المعنى تفسير لها •

وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به على السعة، وقرئ «آيتك» بالمدوزنه عند المحشرى أفعلتك
وعند ابن عطية فاعلتك، قال أبو حيان: ويحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فإن كان يؤيد فهو فاعل

وإن كان يؤيد فهو أفعل ومعناه ومعنى أيد واحد ، وقيل : معناه بالمدة القوة والتشديد النصر وهما - كما قيل - متقاربان لأن النصر قوة ﴿رُوحُ الْقُدُسِ﴾ أى جبريل عليه السلام أو الكلام الذى يحى به الدين ويكون سببا للطهر عن أوضار الآثام أو تحيى بها الموتى أو النفوس حياة أبدية أو نفس روحه عليه السلام حيث أظهرها سبحانه وتعالى روحا مقدسة ظاهرة مشرقة نورانية علوية ، وكون هذا التأيد نعمة عليه الصلاة والسلام بما لا يخفى فيه ، وأما كونه نعمة على والدته فلما ترتب عليه من برامتها ما نسب إليها وحاشاها وغير ذلك ﴿تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ أى طفلا صغيرا ، وما فى النظم الكريم أبلغ من التصريح بالطفولية وأولى لأن الصغير يسمى طفلا إلى أن يبلغ الحلم فلذا عدل عنه ، والظرف فى موضع الحال من ضمير «تكلّم» • وجوز أن يكون ظرفا للفعل . والجملة إما استئناف مبين لتأيدته عليه الصلاة والسلام أو فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى «أيدتك» كما قال أبو البقاء . والمهد معروف . وعن الحسن أن المراد به حجر أمه عليهما السلام ، وأنكر النصارى كلامه عليه الصلاة والسلام فى المهد وقالوا إنما تكلم عليه السلام أو أن ما يتكلم الصبيان . وقد تقدم مع جوابه •

وقوله تعالى : ﴿وَكَهَلًا﴾ لا يذنان على ما قيل بعدم تفاوت كلامه عليه الصلاة والسلام طفولية وكهولة لأن كلا منهما مائة فان التكلم فى الكهولة مهوود من كل أحد . وقال الامام : إن الثانى أيضا معجزة مستقلة لأن المراد تكلم الناس فى الطفولية وفى الكهولة حين تنزل من السماء لأنه عليه الصلاة والسلام حين رفع لم يكن كهلا . وهذا مبنى على تفسير الكهل بمن وخطه الشيب ورأيت له جملة أو من جاوز أربعين وثلاثين سنة إلى إحدى وخمسين وعيسى عليه الصلوة والسلام رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين قيل وثلاثة أشهر وثلاثة أيام • وقيل : رفع وهو ابن أربع وثلاثين وماصح أنه عليه الصلاة والسلام وخطه الشيب ، وأما لو فسر بمن جاوز الثلاثين فلا يتأتى هذا القول كما لا يخفى •

وقال بعض : الأولى أن يجعل «وكهلا» تشبيها بليغا أى تكلمهم كأننا فى المهد وكأننا كالكمال . وأنت تعلم أن أخذ التشبيه من العطف لا وجه له وتقدير الكاف تكلف ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ عطف على «إذ أيدتك» أى واذكر نعمتى عليك وقت تعليمى لك من غير معلم ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ أى جنسهما ، وقيل : الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب ﴿وَالْتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ خصا بالذكر اظهارا لشرفهما على الأول • ﴿وَإِذْ تَحَقَّقْتَ﴾ أى تصور ﴿مِنَ الْطَّيِّنِ﴾ أى جنسه ﴿كَيْفَةَ الطَّيْرِ﴾ أى هيئة مثل هيئته ﴿بِأَذْنٍ تَنْفَخُ فِيهَا﴾ أى فى تلك الهيئة المشبهة ﴿فَتَكُونُ﴾ بعد تفخك من غير تراخ ﴿طَيْرًا بِأَذْنٍ﴾ أى حيوانا يطير كسائر الطيور وقرأ نافع . ويعقوب (طائرا) وهو اما اسم مفرد وإما اسم جمع كباقر وسائر •

﴿وَتَبَرُّنِ الْأَكْهَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنٍ﴾ عطف على «تخلق» وقوله سبحانه : ﴿وَإِذْ تَخْرُجُ الْمُوتَى بِأَذْنٍ﴾ عطف على «إذ تخلق» أعيدت فيه «إذ» كما قيل لكون اخراج الموتى من قبورهم لاسيما بعد ماصاروا رميا معجزة

باهرة حرية بتذكير وقتها صريحا . ومافى النظم الكريم أبلغ من تحي الموتى فلذا عدل عنه اليه . وقد تقدم السلام في بيان من أحيام عليه الصلاة والسلام مع بيان ما ينفعك في هذه الآية في سورة العمران *
 وذكر «بإذني» هنا أربع مرات وثمة مرتين قالوا : لأنه هنا للامتتان وهناك للاخبار فناسب هذا التكرار هنا ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ﴾ يعنى اليهود حين هموا بقتله ولم يتمكنوا منه .

﴿إِذْ جُنْتُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ أى المعجزات الواضحة بما ذكر . ومالم يذكر وهو ظرف لكففت مع اعتبار قوله تعالى : ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (١٩) وهو عما يدل على أنهم قصدوا اغتياله عليه الصلاة والسلام المحوج إلى الكف أى كففتهم عنك حين قالوا ذلك عند مجيئك إليهم بالبينات، ووضع الموصول موضع ضميرهم لذمهم بما فى حيز الصلاة فكلمة من بيانه وهذا إشارة إلى مجابهة به . وقرأ حمزة . والكسائي «إلا ساحر» فالإشارة إلى عيسى عليه الصلاة والسلام ، وجعل الإشارة إليه على القراءة الأولى وتأويل السحر بساحر لتوافق القراءتان لاجابة اليه ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ﴾ أى أمرتهم فى الانجيل على لسانك أو أمرتهم على السنة رسلى . وجاء استعمال الوحي بمعنى الأمر فى كلام العرب كما قال الزجاج وأنشد :

الحمد لله الذى استقلت بأذنه السماء واطمأنت أوحى لها القرار فاستقرت

أى أمرها أن تقر فامتثلت ، وقيل : المراد بالوحي اليهم الهامه تعالى إليهم كما فى قوله تعالى : «وَأوحى ربك إلى النحل» «وأوحينا إلى أم موسى» وروى ذلك عن السدى . وقادة . وإنما لم يترك الوحي على ظاهره لأنه مخصوص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحواريون ليسوا كذلك ، وقد تقدم المراد بالحواريين .
 وأن قوله تعالى ﴿إِنْ آمَنُوا بِى وَرَسُولِى﴾ مفسرة لما فى الإيحاء من معنى القول ، وقيل : مصدرية أى بأن آمنوا الخ . وتقدم السلام فى دخولها على الأمر . والتعرض لعنوان الرسالة للتنبيه على كيفية الإيمان به عليه الصلاة والسلام والزمز إلى عدم إخراجها عليه الصلاة والسلام عن حده خطأ ورفعا ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ طبق ما أمرنا به ﴿وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ مخلصون فى إيماننا ولم نقادون لما أمرنا به *

﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ منصوب بإذ كر على أنه ابتداء كلام لبيان ما جرى بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يشير اليه الاظهار فى مقام الاخبار *
 وجوز أن يكون ظرفا لقوالوا وفيه على ما قبل حينئذ - تنبيه على أن ادعائهم الاخلاص مع قولهم ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه لانهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك اذ لا يليق مثله بالؤمن بالله عز وجل . وتمعقب هذا القول الحلبي بأنه خارق للاجماع . وقال ابن عطية : لا خلاف أحفظه فى أنهم كانوا مؤمنين . وأيد ذلك بقوله تعالى : (فمن يكفر بعدكم) وبأن وصفهم بالحواريين ينافى أن يكونوا على الباطل وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالشبه بهم والافتداء بسنتهم فى قوله عز من قائل : (كونوا أنصار الله) الآية . وبأن رسول الله ﷺ مدح الزبير «إن لكل نبي حواریا وإن حواری الزبير» والتزام القول بأن الحواريين فرقتان مؤمنون وهم خالصة عيسى عليه الصلاة والسلام

والمأمور بالتشبه بهم وكافرون وهم أصحاب المائدة وسؤال عيسى عليه الصلاة والسلام نزول المائدة وإنزاعها ليلزمهم الحاجة يحتاج إلى نقل ولم يوجد . ومن ذلك أجيب عن الآية بأجوبة قليل : إن معنى «هل يستطيع» هل يفعل كما تقول للقادر على القيام : هل يستطيع أن تقوم مبالغاً في التفاضل . ونقل هذا القول عن الحسن .
 والتعبير عن الفعل بالاستطاعة من التعبير عن المسبب بالسبب إذ هي من أسباب الإيجاد وعلى عكسها .
 عن إرادة الفعل بالفعل تسمية للسبب الذي هو الإرادة باسم المسبب الذي هو الفعل في مثل قوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة) الخ . وقيل : إن المعنى هل يطيع ربك فيستطيع بمعنى يطيع ويعتد به .
 ذلك عن السدي . وذكر أبو شامة أن النبي ﷺ عاد أبا طالب في مرض فقال له : يا ابن أخي ادع ربك أن يعافيني فقال : اللهم أشف عني فقام كأنما نشط من عقال فقال : يا ابن أخي إن ربك الذي تعبد به يطيعك فقال : يا عم وأنت لو أطعته لكان يطيعك أي يحبك لما قصدك وحسن استماله ﷺ لذلك المشاهدة .
 وقيل : هذه الاستطاعة على ما تقتضيه الحكمة والإرادة فكأنهم قالوا : هل إرادة الله تعالى وحكمته تعلقت بذلك أولاً ؟ لأنه لا يقع شيء بدون تعلقهما به .

واعترض بأن قوله تعالى الآتي : (اتقوا الله أن كنتم مؤمنين) لا يلائمه لأن السؤال عن مثله مأهول من علوم الغيب لا قصور فيه . وقيل : إن سؤالهم للاطمئنان والتثبت كما قال الخليل عليه الصلاة والسلام : (أرني كيف تحيي الموتى) ومعنى (إن كنتم مؤمنين) إن كنتم كالمؤمنين في الإيمان والاخلاص . ومعنى «نعم أن قد صدقنا» نعم علم مشاهدة وعيان بعد ما علمناه علم إيمان وإيقان . ومن هذا يعلم ما يتدفع به الاعتراض .
 وقرأ الكسائي . وعلى كرم الله تعالى وجهه . وعائشة . وابن عباس . ومعاذ . وجماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم «هل» تستطيع ربك بالثناء خطاباً لعيسى عليه الصلاة والسلام ونصب «ربك» على المفعولية .
 والآثرون على أن هناك مضافاً مخذوفاً أي سؤال ربك أي هل تسأله ذلك من غير صارف . وعن الفارسي أنه لا حاجة إلى تقدير . والمعنى هل تستطيع أن ينزل ربك بدعائك . وأنت تعلم أن اللفظ لا يؤدي ذلك فلا بد من التقدير ، والمائدة في المشهور الخوان الذي عليه الطعام من ما يمد إذا تحرك أو من ماله بمعنى أعطاه فهو فاعلة إما بمعنى مفعولة كعيشة راضية ، واختاره الأزهري في تهذيب اللغة أو بجعلها للتمكن مما عليها كأنها بنفسها معطية كقولهم للشجرة المثمرة : مطعمة . وأجاز بعضهم أن يقال فيها ميدة واستشد عليه بقول الرازي :

ومدة كثيرة الألوان تصنع للجيران والآخران

واختار المناوي أن المائدة كل ما يمد ويبسط ، والمراد بها السفرة ، وأصلها طعام يتغذى المسافر ثم سمي بها الجلد المستدير الذي تحمل به غالباً كما سميت المازدة راوية . وجوز أن تكون تسمية الجلد المذكور سفرة لأن له معاليق متى حلت عنه انفرج فاسفر عما فيه . وهذا غير الخوان بضم الخاء وكسرهما وهو أنصح ويقال له : أخوان بهزة مكسورة لأنه اسم لشيء مرتفع ميباً ليؤكل عليه الطعام ، والأكل عليه بهزة لكن جاز أن خلا عن قصد التكبر . وتطلق المائدة على نفس الطعام أيضاً كما نص عليه بعض المحققين ، ومن السماء . يجوز أن يتعلق بالفعل قبله وأن يتعلق بمحذوف وقع صفة لمائدة أي مائدة كاتمة من السماء . قال أي عيسى

عليه الصلاة والسلام لهم حين قالوا ذلك: ﴿اقْوُوا اللَّهَ﴾ من أمثال هذا السؤال واقتراح الآيات كما قال الزجاج. وعن الفارسي أنه أمر لهم بالتقوى مطلقا. ولعل ذلك لتصير ذريعة لحصول المأمول فقد قال سبحانه: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال جل شأنه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابغوا إليه الوسيلة) ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١١٢﴾ بكلمة قدرته تعالى وبوصحة نبوتى أو كمالين فى الإيمان والاخلاص أو إن صدقتم فى ادعاء الإيمان والاسلام ﴿قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا﴾ أكل تبرك. وقيل: أكل تمتع وحاجة. والارادة إما بمعناها الظاهر أو بمعنى المحبة أى نحب ذلك والكلام كما قيل تمهيد عذر وبيان لما دعاهم إلى السؤال أى لستنا نريد من السؤال إزاحة شبهتنا فى قدرته سبحانه على تنزيلها أو فى صحة نبوتك حتى يقدح ذلك فى الإيمان والتقوى ولكن نريد الخ أو ليس مرادنا اقتراح الآيات لكن مرادنا ما ذكره ﴿وَنَظْمُنْ قُلُوبَنَا﴾ بازدياد اليقين كما قال عطاء (ونعلم) علم مشاهدة وعيان على ما قدمناه ﴿أَنْ قَدْ صَدَّقْنَا﴾ أى أنه قد صدقنا فى ادعاء النبوة، وقيل: فى أن الله تعالى يجب دعوتنا، وقيل: فيها ادعيت مطلقا ﴿وَنَكُونُ عَلَيْهِمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ١١٣﴾ عندمن لم يحضرها من بنى اسرائيل ليزداد المؤمنون منهم بشهادتنا طمأنينة و يقينا ويؤمن بسببها كفارهم أو من الشاهدين للمعين دون السماء عين للتخبر، وقيل: من الشاهدين لله تعالى بالوحدانية ولك بالنبوة.

(وعليها) متعلق بالشاهدين إن جعل اللام للتعريف أو بمحذوف يفسره من الشاهدين إن جعلت موصولة. وجوزنا تفسير ما لا يعمل للعامل، وقيل: متعلق به بوفيه تقديم ما فى حيز الصلة وحرف الجر وعلامته نوعه ونقل عن بعض النحاة جواز التقديم فى الظرف، وعن بعضهم جوازه مطلقا، وجوز أن يكون حالا من اسم كان أى عاكفين عليها. وقرئ (يعلم) بالبناء للفعول (وتعلم. وتكون) بالثاء والضمير للقلوب.

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ لما رأى أن لهم غرضا صحيحا فى ذلك، وأخرج الترمذى فى نوادر الأصول. وغيره عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى أن قد أبوا إلا أن يدعو لهم بها قام فالتقى عنه الصوفى ولبس الشعر الأسود ثم توضأ وأغتسل ودخل مصلاه فجلس ماشاء الله تعالى فلما قضى صلاته قام قائما مستقبلا القبلة وصف قدميه حتى استويا فالصق الكعب بالكعب وحاذى الاصابع بالاصابع ووضع يده اليمنى على اليسرى فوق صدره وغض بصره وطأطأ رأسه خشوعا ثم أرسل عينيه بالكعب فما زالت دموعه تسيل على خديه وتقطر من أطراف لحيته حتى ابتات الأرض حيال وجهه فلما رأى ذلك دعا الله تعالى فقال: ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا﴾ ناداه سبحانه وتعالى مرتين على ما قيل مرة بوصف الألوهية الجامعة لجميع الكالات وأخرى بوصف الربوبية المنبئة عن الترية إظهارا لغاية التضرع ومبالغة فى الاستدعاء. وإنما لم يجعل ندا واحدا بأن يعرب (ربنا) بدلا أو صفة لأنهم قالوا: إن لفظ (اللهم) لا يتبع وفيه خلاف لبعض النحاة وحذف حرف النداء فى الأول وعوض عنه الميم وكذا فى الثانى إلا أن التعويض من خواص الاسم الجليل أى يا الله يا ربنا ﴿أَنْزَلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً﴾ أى خوانا عليه طعام أو سفرة كذلك، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لما مر مرارا من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر. وقوله سبحانه وتعالى ﴿مَنْ السَّمَاءِ﴾

متعلق إما بانزل أو بمحذوف وقع صفة المائدة أى كائنة من السماء، والمراد بها إما المحل المعبود وهو المتبادر من اللفظ وإما جهة العلو، ويؤيد الأول ما أخرجه ابن حميد . وابن أبي حاتم عن عمار بن يasar أن المائدة التي نزلت كان عليها من ثمر الجنة وكذا روى عن وهب بن منبه .

ويؤيد الثاني ما روى عن سلمان الفارسي من خبر طويل أن المائدة لما نزلت قال شمعون رأس الحوارين لعيسى عليه الصلاة والسلام: ياروح الله وكلتبه أمر طعام الدنيا هذا أم من طعام الجنة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أما أن لكم أن تعتبروا بما ترون من الآيات وتنتهوا عن تنقيير المسائل ما أخوفني عليكم أن تعاقبوا بسبب هذه الآية فقال شمعون: لا والله إسرائيل ما أردت بها سواي ابن الصديقة فقال عيسى عليه الصلاة والسلام: ليس شيء مما ترون عليها من طعام الجنة ولا من طعام الدنيا إنما هو شيء ابتدعه الله تعالى في الهواء بالقدرة الغالبة القاهرة فقال له كفن كان في أسرع من طرفه عين فشكلوا بما سألتهم باسم الله واحمدوا عليه ربكم يمدكم منه ويزدكم فانه بديع قادر شاكراً، وقوله تعالى (تَكُونُ لَنَا عِيداً) صفة «مائدة» و«لنا» خبر كان و«عيداً» حال من الضمير في الظرف أو في (تكون) على رأي من يجوز إعمالها في الحال، وجوز أن يكون «عيداً» الخبر و«لنا» حيثئذا ما حال من الضمير في (تكون) أو حال من (عيداً) لانه صفة له قدمت عليه، واليد العائد مشتق من البود ويطلق على الزمان المعهود لعوده في كل عام بالفرح والسرور، وعليه فلا بد من تقدير مضاف، والمعنى يكون نزولها لنا عيداً، ويطلق على نفس السرور العائد وحينئذ لا يحتاج إلى التقدير، وفي الكلام لطافة لا تخفى، وذكر غير واحد أن العيد يقال لكل ما عاد عليك في وقت، ومنه قول الاعشى:

فواكبدى من لاجع الحب والهوى إذا اعتاد قلبي من أمة عيدها

وهو وأوى ثابتي منه الاشتقاق ولكنهم قالوا في جمعه: أعياد وكان القياس أعواد لأن الجوع ترد الاشياء إلى أصولها كراهة الاشتباه. قال ابن هشام- يجمع عود، ونظر ذلك الحريري بقولهم. هو أليط بقلي منك أى الصق حباه فان أصله الواو لكن قالوا ذلك ليغري به وبين قولهم. هو ألوط من فلان، ولا يخفى أن هذا مخالف لما ذكره محققو أهل اللغة، وعن الكسائي يقال: لاط الشيء يقلي يلوطن ويلوط وهو ألوط وأليط، ثم انهم إنما لم يعكسوا الامر في جمع عود وعيد فيقولوا في جمع الاول أعياد وفي جمع الثاني أعواد مع حصول التفرقة أيضا اعتبارا على ما قيل للاخف في الاكثر استعمالا مع رعاية ظاهر المفرد، وقرأ عبادة «تكن» بالجزم على جواب الامر (لَاؤُنَا وَمَا خَرْنَا) أى لاهل زماننا ومن يحى بعدنا. روى أنه نزلت يوم الاحد فلذلك اتخذه النصارى عيداً، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن المعنى يأكل منها أول الناس وآخرهم، والجار والمجرور عند بعض بدل من الجار والمجرور اعني «لنا»، وقال أبو البقاء إذا جعل «لنا» خبراً وأحوالاً فهو صفة لعيدا وإن جعل صفة له كان هو بدلا من الضمير المجرور بإعادة الجار، وظاهره أن المبدل منه الضمير لكن أعيد الجار لأن البدل في قوة تكرار العامل، وهو تحسك لأن الظاهر كما أشير اليه ابدال المجموع من المجموع، ثم ان ضمير الغائب يبدل منه وأما ضمير الحاضر فأجازه بعضهم مطلقا وأجازه آخرون كذلك، وفصل قرم فقالوا إن أفاد تؤكدوا واحاطة وشمولا جاز والامتنع .

واستظهر بعضهم على قول الخبر أن يكون «لنا» خبراً أى قوتا أو نافعة لنا . وقرأ زيد . وابن محيصن .

والجحدري «لأولانا وأخرانا» بآيات الأول والآخر باعتبار الأمة والطائفة، وكون المراد بالاول والاخرى
الدار الاولى أى الدنيا والدار الاخرى أى الآخرة عما لا يكاد يصح «وَأَيَّاهُ» عطف على «عيدا»، وقوله سبحانه
وتعالى: ﴿مَنْكَ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى آية كائنة منك دالة على كمال قدرتك وصحة نبوتك
﴿وَأَرْزُقْنَا﴾ أى الشكر عليها على ما حكى عن الجبائي أو المائدة على ما نقل عن غير واحد، والمراد بها حثثه كإقيل - ما على
الخوان من الطعام أو الاعم من ذلك وهذه ولعله الاولى ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١٤﴾ تذييل جار مجرى
التعليل أى خير من يرزق لانه خالق الرزق ومعطيه بلا ملاحظة عوض *

﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مَرْزُقُهَا عَلَيْكُمْ﴾ مرات عديدة كما ينبي عن ذلك صيغة التفعيل، وورود الاجابة منه تعالى
كذلك مع كون الدعاء منه عليه الصلاة والسلام بصيغة الافعال لظهور كمال اللطف والاحسان مع ما فيه من
مراعاة ما وقع في عبارة السائلين، وفي تقدير الجملة بكلمة التحقيق وجعل خبرها اسما تحقيق للوعد وإيدان
بأنه سبحانه وتعالى منزله لاجالة وإشعار بالاستمرار، وهذه القراءة لاهل المدينة. والشام. وعاصم *
وقرأ الباقرن كما قال الطبرسي (منزلها) بالتخفيف، وجعل الانزال والتنزيل بمعنى واحد ﴿فَن يَذُقُ بَدَنُهَا﴾
أى بعد تنزىلها حال كونه كائنا ﴿مَنْكُمْ فَاتَىٰ أَعْذَبُهَا﴾ بسبب كفره ذلك ﴿عَذَابًا﴾ هو اسم مصدر بمعنى التعذيب
كالمتاع بمعنى التمتع، وقيل: مصدر محذوف الزوائد واتصابه على المصدرية في التقديرين، وقيل: منصوب
على التوسع، والتشبيه بالمفعول به مبالغة كما ينصب الظرف ومعمول الصفة المشبهة كذلك، وجوز أبو البقاء
أن يكون نصبه على الحذف والايصال، والمراد بعذاب وهو حثثه اسم ما يعذب به، ولا يخفى أن حذف الجار
لا يطرده غير أن وإن عند عدم اللبس، والتنوين لاتمظيم أى عذابا عظيما *

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا أَعْذَبُهَا﴾ في موضع النصب على أنه صفة له. والهاء في موضع المفعول المطلق
كما في ظننته زيدا قائما. ويقوم مقام العائد إلى الموصوف كما قيل. ووجه بأنه حينئذ يعود إلى المصدر المفهوم
من الفعل فيكون في معنى التكررة الواقعة بعد النفي من حيث العموم فيشمل العذاب المتقدم، ويحصل الربط
بالعموم وأورد عليه أن الربط بالعموم (فأذكره النحاة في الجملة الواقعة خبرا فلا يقاس عليه الصفة وجوز أن يكون من قبل
ضربته ضرب زيدا عذابا لا أعذب تعذيبا مثله، وعلى هذا التقدير يكون الضمير راجعا على العذاب المتقدم فالربط به *
وقيل: الضمير راجع إلى من، بتقدير مضافين أى لا أعذب مثل عذابه ﴿أَحْدَاثًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ١١٥﴾ أى عالمي زمانهم
أو العالمين مطلقا، وهذا العذاب إما في الدنيا، وقد عذب من كفر منهم بمسخهم قردة وخنازير. وروى ذلك
عن قتادة. وإما في الآخرة. واليه يشير ما أخرجه أبو الشيخ. وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال: إن
أشد الناس عذابا يوم القيامة من كفر من أصحاب المائدة. والمنافقون. وآل فرعون. ويدل هذا
على أن المائدة نزلت وكفر البعض بعد *

وأخرج ابن جرير. وغيره عن الحسن. ومجاهد أن القوم لما قيل لهم: «فمن يكفر» الخ قالوا:
لا حاجة لنا بها فلم تنزل. والجمهور على الأول وعليه المعلوم. فقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن
أبي حاتم عن عمار بن ياسر مرفوعا. والوقف أصح قال: أنزلت المائدة من السماء خبزا

ولما وأمرُوا أن لا يخونوا ولا يدخروا لعدو فخانوا وادخروا فمسخوا قردة وخنزير . وكان الخبز من أرز على ماروى عن عكرمة .

وروى أن عيسى عليه الصلاة والسلام لما سأله قومه ذلك فدعا أنزل الله تعالى عليهم سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون إليها في الهواء منقضة من السماء تهوى اليهم وعيسى عليه الصلاة والسلام يبكي خوفا من الشرط الذي اتخذ عليهم فيها فزال يدعو حتى استقرت السفرة بين يديه والحواريون حوله يحدون رائحة طيبة لم يجدوا رائحة مثلها قط وخر عيسى عليه الصلاة والسلام والحواريون سجدا شكرا لله تعالى وأقبل اليهود ينظرون اليهم فرأوا ما يغضبهم ثم انصرفوا فاقبل عيسى عليه الصلاة والسلام ومن معه ينظرونها فإذا هي مغطاة بمنديل فقال عليه الصلاة والسلام : من أجرؤنا على كشفه رأؤنا بنفسه وأحسننا بلاء عند ربه حتى نراها ونحمد ربنا سبحانه وتعالى ونأكل من رزقه الذي رزقنا فقالوا : يا روح الله وكلته أنت أولى بذلك فقام واستأنف وضوا جديدا ثم دخل مصلا فصلى ركعات ثم بكى طويلا ودعا الله تعالى أن ياذن له في الكشف عنها ويجعل له ولقومه فيها بركة ورزقا ثم انصرف وجلس حول السفرة وتناول المنديل وقال : بسم الله خير الرازقين وكشف عنها فإذا عليها سمكة ضخمة مشوية ليس عليها بواسير وليس في جوفها شوك يسيل السمن منها قد تضد حولها بقول من كل صنف غير السمك والكراث وعند رأسها خل وعند ذنبها ملح وحول البقول خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الآخر تمرات وعلى الآخر خمس رمانات ، وفي رواية على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن . وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فسأله شمعون عنها وأجابها بما تقدمت روايته *

ثم قالوا له عليه الصلاة والسلام : إنما نحب أن ترينا آية في هذه الآية فقال عليه السلام : سيحان الله تعالى أما اكفيتهم ثم قال : باسمك عودي باذن الله تعالى حية كما كنت فأجابها الله تعالى بقدرته فاضطربت وعادت حية طرية تلظ كما يتلظ الاسد تدور عيناها لها بصيص وعادت عليها بواسير ففرع القوم منها وانحاشوا فقال عليه الصلاة والسلام لهم : ما لكم تسألون الآية فإذا أراكموها ربكم كرهتموها ما أخوفني عليكم بما تصنعون باسمك عودي باذن الله تعالى كما كنت مشوية ثم دعاهم إلى الأكل فقالوا : يا روح الله أنت الذي تبدأ بذلك فقال : معاذ الله تعالى يبدأ من طلبها فلما رأوا امتناع نبيهم عليه الصلاة والسلام خافوا أن يكون نزولها سخطة وفي أكلها مثلة فتخاموها فدعا عليه الصلاة والسلام لها الفقراء والزمنى ، وقال : كلوا من رزق ربكم ودعوة نبيكم وأحمدوا الله تعالى الذي أنزلها لكم ليكون مهنتها لكم وعقوبتها على غيركم وافتتحوا كلهم باسم الله واختتموه بحمد الله ففعلوا فأكل منها ألف وثلاثمائة إنسان بين رجل وامرأة وصدروا منها وكل واحد منهم شبعان يتجشئ ونظر عيسى عليه السلام والحواريون ما عليها فإذا ما عليها كهنته إذ نزلت من السماء لم ينقص منه شيء ثم إنها رفعت إلى السماء وهم ينظرون فاستغنى كل فقير أكل منها وبرى كل زمن منهم أكل منها فلم يزلوا أغنياء صحاحا حتى خرجوا من الدنيا وندم الحواريون وأصحابهم الذين أبوا أن يأكلوا منها ندامة سالت منها أشفارهم وبقيت حسرتها في قلوبهم ، وكانت المائدة إذا نزلت بعد ذلك أقبلت بنو اسرائيل إليها من كل مكان يسعون فزاحم بعضهم بعضا الاغنياء والفقراء والنساء والصغار والكبار والأصحاء والمرضى يركب بعضهم بعضا فلما رأى عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك جعلها نوبا بينهم فكانت تنزل يوما ولا تنزل

يوماً فلبثوا في ذلك أربعين يوماً تنزل عليهم غيا عند ارتفاع الضحى فلا تزال موضوعة يؤكل منها حتى إذا قالوا ارتفعت عنهم بإذن الله تعالى إلى جو السماء وهم ينظرون إلى ظلها في الأرض حتى تورى عنهم فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أن اجعل رزقي لليتيم والمساكين والرمي دون الاغنياء من الناس فلما فعل الله تعالى ذلك ارتاب بها الاغنياء وغمصوا ذلك حتى شكوا فيها في أنفسهم وشككوا فيها الناس وأذاعوا في أمرها القبيح والمنكر وأدرك الشيطان منهم حاجته وقذف وسواسه في قلوب المرتابين فلما علم عيسى عليه السلام ذلك منهم قال : هل كنتم وإله المسيح سألتم نبيكم أن يطلب المائدة لكم إلى ربكم فلما فعل وأنزلها عليكم رحمة ورزقا وأراكم فيها الآيات والمبر كذبتم بها وشككنتم فيها فابشروا بالعذاب فإنه نازل بكم إلا أن يرحمكم الله تعالى وأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أني أخذ المكذبين بشرطى وإنى معذب منهم من كفر بالمائدة بعد نزولها عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين فلما أمسى المرتابون وأخذوا مضاجعهم في أحسن صورة مع نسائهم آمنين وكان آخر الليل مسخهم الله تعالى خزائير وأصبحوا يتبعون الاقدار في السكناسات *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن عيسى عليه الصلاة والسلام قال لبنى اسرائيل : هل لكم أن تصوموا ثلاثين يوماً ثم تسألوه فيعطيك ما سألتم فإن أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا : يا معلم الخير قلت لنا : إن أجر العامل على من عمل له وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوماً ففعلنا ولم نكن نعمل لأحد ثلاثين يوماً إلا أطعمنا (فهل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) إلى قوله تعالى : « أحدا من العالمين » فأقبلت الملائكة تغيط بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فاكل منها آخر الناس كما أكل أولهم . وجاء عنه أن المائدة كانت تنزل عليهم حيث نزلوا وعن وهب بن منبه أن المائدة كان يقعد عليها أربعة آلاف فإذا أكلوا شيئا أبدل الله تعالى مكانه مثله فلبثوا بذلك ما شاء الله عز وجل (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ) عطف على (إذ قال الخواريون) منصوب بما نصبه من الفعل المضمر أو مضمر مستقل معطوف على ذلك . وصيغة الماضي لما مضى . والمراد يقول له عليه الصلاة والسلام : (أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ الْهَيْنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) يوم القيامة توبيخا للكفرة وتبكيثا لهم باقراره عليه الصلاة والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية وأمرهم بعبادته عز وجل

وقيل : قاله سبحانه له عليه الصلاة والسلام في الدنيا وكان ذلك بعد الغروب فصلى عليه الصلاة والسلام المغرب ثلاث ركعات شكر الله تعالى حين خاطبه بذلك ، وكان الأولى للتي الاوهية عن نفسه . والثانية لنفسها عن أمه . والثالثة لاثباتها لله عز وجل . فهو عليه الصلاة والسلام أول من صلى المغرب ولا يخفى ان ما سيأتى إن شاء الله تعالى في الآيات يأتي ذلك ولا يصح أيضاً خبر فيه . ثم انه ليس مدار أصل الكلام عند بعض المحققين أن القول متيقن والاستفهام لتعيين القائل كما هو المتبادر من إيلاء الهمزة المبتدأ على الاستعمال المشهور وعليه قوله تعالى (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بَاتِلْتُنَا) ونحوه بل على أن المتيقن هو الاتخاذ . والاستفهام لتعيين أنه بامر عليه الصلاة والسلام أو أمر من تلقاء أنفسهم كما في قوله تعالى (أَأَنْتُمْ أَضَلُّتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ) وقال بعض : لما كان القول قد وقع من رؤسائهم في الضلال كان مقرر كالاتخاذ فلا استفهام لتعيين

من صدر منه فلذا قدم المسند اليه ، وقيل : التقديم للثبوتية النسبة لانها بعيدة عن القبول بحيث لا توجه نفس السامع إلى أن المقصود ظاهرها حتى يجيب على طبقه فاحتاجت إلى الثبوتية حتى يتوجه اليها المستفهم عنها ، وفيه كال توبيخ الكفرة بنسبة هذا القول اليه ، وفي قوله (اتخذوني وامى) دون واتخذوني ومرسوم توبيخ على توبيخ كانه قيل : أنت قلت ماقلت مع كونك مولودا وأماك والدة والاله لايلد ولا يولد *

وأنت تعلم أن في ندائه عليه الصلاة والسلام على الكيفية المذكورة اشارة إلى ابطال ذلك الاتخاذ. ولام (الناس) للتبليغ، والاتخاذ امام بعد لاثنين فالياه مفعوله الاول و(الذين) مفعوله الثاني وامامتعد لواحد فالذين حال من المفعول و(من دون الله) حال من فاعل الاتخاذ أى متجاوزين الله تعالى أوصفة لالذين أى كائنين من دون الله تعالى أى غيره منضميا اليه سبحانه فالتعالى اله وهما يزعم الكفرة الهان فالمراد اتخاذهما بطريق اشتراكهما معه عز وجل . وهذا كما في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله) إلى قوله سبحانه: (سبحانه وتعالى عما يشركون) وأيد ذلك بآية التوبيخ والتبكيك إنما يتأتى بذلك ه وقال الراغب: إن ظاهر ذلك القول لاستقلالهما عليهما الصلاة والسلام بالالوهية وعدم اتخاذ الله سبحانه وتعالى معهما الهما ولا بد من تاويل ذلك لأن القوم ثلثوا والعباد بالله تعالى فاما أن يقال: إن من أشرك مع الله سبحانه غيره فقد نفاه معنى لأنه جل شأنه وحده لا شريك له ويكون اقراره بالله تعالى كالأقرار . وحيث يكون (من دون الله) مجازا عن مع الله تعالى أو يقال: إن المراد بمن دون الله التوسط بينهما وبينه عز شأنه فيكون الدون اشارة لقصور مرتبتهما عن مرتبته جل جلاله لانهم قالوا: هو عزاسمه كالشمس وهما كشماعها ه

وزعم بعضهم أن المراد اتخاذهما بطريق الاستقلال . ووجهه أن النصارى يعتقدون أن المعجزات التي ظهرت على يدي عيسى . وآمه عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها الله تعالى بل هما خلقها فصاح أنهم اتخذوها في حق بعض الاشياء الهين مستقلين ولم يتخذوه الهأ في حق ذلك البعض ، ولا يخفى أن الاول كالمعين واليه أشار العلامة ونص على اختياره شيخ الاسلام ه

واستشكلت الآية بأنه لا يعلم أن أحدا من النصارى اتخذ مريم عليها السلام الهما . وأجيب عنه باجوبة . الاول أنهم لما جعلوا عيسى عليه الصلاة والسلام إلهام لهم أن يجعلوا والدته أيضا كذلك لأن الولد من جلس من يلد فذكر (الذين) على طريق الالزام لهم . والثاني أنهم لما عظموها تعظيم الإله أطلق عليها اسم الإله كما أطلق اسم الرب على الاحبار والرهبان في قوله تعالى: (اتخذوا أجباهم وربهانهم أربابا من دون الله) لما أنهم عظموه تعظيم الرب . والثانية حيث ذكر على حد القلم أحد اللسانين . والثالث أنه يحتمل أن يكون فيهم من قال بذلك . ويعضد هذا القول ما حكاه أبو جعفر الامامى عن بعض النصارى أنه قد كان فيما مضى قوم يقال لهم : المريمية يعتقدون في مريم أنها إله . وهذا كما كان في اليهود قوم يعتقدون أن عزيرا ابن الله عز اسمه وهو أولى الأوجه عندى . وما قرره الزاعم من أن النصارى يعتقدون الخ غير مسلم في نصارى زماننا ولم ينقله أحد عن يوثق به عنهم أصلا . واطهار الاسم الجليل لكونه في حيز القول المسند إلى عيسى عليه الصلاة والسلام *

(قَالَ) استئناف مبنى على سؤال نشأ من صدر الكلام وهو ظاهر . وفي بعض الآثار أنه عليه الصلاة

والسلام حين يقول له الرب عز وجل ما يقول ترعد مفاصله وينفجر من أصل كل شعرة من جسده عين من دم خيفة من ربه جأت عظمته ، وفي بعضها أنه عليه الصلاة والسلام يرتعد خوفا ولا يفتح له باب الجواب خمسمائة عام ثم يلهمه الله تعالى الجواب بعد فيقول : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أى تنزيها لك من أن أقول ذلك أو يقال في حَقِّكَ كما قدره ابن عطية : وقدره بعضهم من أن يكون لك شريك فضلا من أن يتخذ المان دونك ، وآخرون من أن تبعث رسولا يدعى الوهية غيرك ويدعو إليها ويكفر بنعمتك ، والأول أوفق بسيق النظم الكريم . وسبحان على سائر التقادير - على أحد الأقوال فيه وقد تقدمت - علم للتسبيح وانتصابه على المصدرية ولا يكاد يذكر ناصبه . وفيه من المبالغة في التنزيه من حيث الاشتقاق من السبح وهو الابعاد في الأرض والذهاب ، ومن جهة النقل إلى صيغة التفعيل والعدول عن المصدر إلى الاسم الموضوع له خاصة المشير إلى الحقيقة الحاضرة في الذهن وإقامته مقام المصدر مع الفعل مالا يخفى .

وقوله سبحانه : ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴾ استئناف مقرر للتنزيه ومبين للنزاهة عنه . والثانية سواء كانت موصولة أو نكرة موصوفة ، مفعول (أقول) والمراد بها على التقديرين القول المذكور أو ما يعمله وغيره ويدخل فيه القول المذكور دخولا أوليا ، ونصب القول للمفردات نحو الجملة والكلام والشعر مما لا شك في صحته كنصبه أجل الصريحة فلا حاجة إلى تفسير أقول بأذكر كما يتوهم . واسم ليس ضمير عائد إلى ما (بحق) خبره ، والجار والمجرور فيما بينها للبيان فيتعاق بمحذوف كما في سقيالك . وإيثار ليس على الفعل المنقضى على ما يحق لى لظهور دلالة على استمرار انتفاء الحقيقة وإفادة التأكيد بما في خبره من الباء المطارد زيادتها في خبر ليس * ومعنى (ما يكون لى) أى لا ينبغي ولا يبق وهو أبلغ من لم أقل فلذا أوتر عليه : والمراد لا ينبغي أن أقول قولا لا يحق لى قوله أصلا في وقت من الأوقات ، وجوز أبو البقاء أن يكون (لى) خبر ليس و (بحق) في موضع الحال من الضمير في الجار والعامل فيه ما فيد من معنى الاستقرار . وأن يكون مفعلا بفعل محذوف على أنه مفعول له والباء للسببية أى ما ليس ثبت لى بسبب حق . وأن يكون خبر ليس و (لى) صفة حق قدم عليه فصار حالا ، وهذا مخرج على رأى من أجاز تقديم حال المجرور عليه ، وقيل : إن (لى) متعلق بحق وهو الخبر . وهو أيضا مبنى على قول بعض النحاة المجوز تقديم صلة المجرور على الجار . والجمهور على عدم الجواز ولا فرق عندهم في المنع بين أن يكون الجار زائدا أو غيره ، وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ كُنْتَ قُلْتَ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ استدلال على براهته من صدور القول المذكور عنه فإن صدوره عنه مستلزم لعلمه به تعالى قطعا والعلم به متلف فينتفى الصدور ضرورة أن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء المألوم . واستشكلت هذه الجملة بأن المعنى على المضى هنا وأن تغلب الماضى مستقبلا . وأجاب عن ذلك المبرد بأن كان قوة الدلالة على المضى حتى قيل إنها موضوعة له فقط دون الحدث وجعلوه وجها لكونها ناقصة فلا تقدر إن على تحويلها إلى الاستقبال .

وأجاب ابن السراج بأن التقدير إن أقول كنت قلته الخ وكذا يقال فيها كان من أمثال ذلك ، وقد نقل ذلك عثان بن عيش وضغفه ابن هشام في تذكرته ، والجمهور على أن المعنى إن صح قولى ودعواى ذلك فقد تبين عليك به ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى ﴾ استئناف جار مجرى التعليل لما قبله بقوله جل شأنه : ﴿ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ يان

للاواقع وإظهار تصور عايه السلام، وللنفس في كلامهم إطلاقات فتطابق على ذات الشيء وحقيقته وعلى الروح وعلى القلب وعلى الدم وعلى الإرادة، قيل: وعلى الدين التي تصيب وعلى الغيب وعلى العقوبة. ويفهم من كلام البعض أنها حقيقة في الإطلاق الأولى مجاز فيما عداه، وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب، والمراد تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى فكيف بما أعانته ولا أعلم معلومك الذى تخفيه وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة كما فى قوله:

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه قلت اطبخوا لى جبة وقبصا

إلا أن مافى الآية كلا اللفظين وقع فى كلام شخص واحد ومافى البيت ليس كذلك. وفى الدر المنصون أن هذا التفسير مروي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحكاه عنه أيضا فى مجمع البيان. وفسرها بعضهم بالذات وادعى أن نسبتها بهذا المعنى إلى الله تعالى لاحتياج إلى القول بالمشاكلة، ومن ذلك قوله تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة. واصطنتك لنفسى. ويحذركم الله نفسه» وقوله ﷺ: «أقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خمرأ ولم يتب الى الله تعالى منه الا سقاء من طينة الخبال» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس أحد أحب اليه المدح من الله عز وجل ولا جل ذلك مدح نفسه» وقوله ﷺ: «سبحان الله عدد خلقه ورضا نفسه» الى غير ذلك من الأخبار.

وقال المحقق الشريف فى شرح المفتاح. وغيره: إن لفظ النفس لا يطابق عليه تعالى وإن أريد به الذات الامشاكلة وليس بشئ لما علمت من الآيات والاحاديث، وادعاء أن مافيا مشاكلة تقديرية كما قيل ذلك فى قوله تعالى: (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) لا يخفى أنه من سقط المتاع فالصحيح المعلوم أعليه جواز إطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل: إن لفظ النفس فى هذه الآية وإن كانت بمعنى الذات لابد معه من اعتبار المشاكلة لأن لا أعلم مافى ذاتك ليس بكلام مرضى فيحتاج الى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماً فكيف عني بلا أعلم مافى نفسك لوقوع التمييز عن تعلم معلومى بتعلم مافى نفسى * وعلى ذلك حمل العلامة الثانى كلام صاحب الكشف ولا يخفى مافيه، والتحقيق أن الآية من المشاكلة الا أنها ليست فى إطلاق النفس بل فى لفظ (فى) فإن مفادها بالنظر الى مافى نفس عيسى عليه السلام الار تساموا لا تنقاس ولا يمكن ذلك نظرا الى الله تعالى. والى هذا يشير كلام بعض المحققين ومنه يعلم مافى كتب الأصول من الخطب فى هذا المقام، وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى فكأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا نفس لك فاعلم مافيا كقول الشاعر:

* ولا ترى الضرب بها ينجر * وهو على بعده عما لا يحتاج اليه. ومثله ما ذكره بعض الفضلاء من أن النفس الثانية هى نفس عيسى عليه السلام أيضا، وإنما أضافها الى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه كأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافيا (انك أنت علام الغيوب ١١٦) تقرير لمضمون الجملتين منطوقا ومفهوما لمافيه من الحصر ومدلوله الإثبات فيقرر «تعلم مافى نفسى» لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ويلزمه النفى فيقرر لا أعلم مافى نفسك لأنه غيب أيضا، ومدلول النفى أنه لا يعلم الغيب غيره تعالى شأنه. وقوله تعالى: (ما قلَّتْ لهم إلا ما أمرتني به) استئناف. كما قال شيخ الاسلام مسوقا لبيان ما صدر عنه عليه السلام قد أدرج فيه عدم صدور القول المذكور عنه على أبلغ وجه وآكد حيث حكم بانتفاء صدور جميع الأقوال

المغايرة للأمور به فدخل فيه انتفاء صدور القول المذكور دخولا أوليا . والمراد عند البعض مأمريتهم الا بما أمرتني به الا أنه قيل: (ما قلت لهم) نزولا على قضية حسن الأدب لئلا يجعل ربه سبحانه ونفسه معا أمرين ومراعاة لما ورد في الاستسهام . ودل على ذلك باقحام أن المفسرة في قوله تعالى: ﴿أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ ولا يرد أن الأمر لا يتعدى بنفسه الى المأمور به الا قليلا كقوله:

• أمرتك الخير فافعل ما أمرت به • فكذا ما أول به لأنه - كما قال ابن هشام - لا يازم من تأويل شئ بشئ • أن يتعدى تعديته كما صرحوا به لأن التعدية تنظر الى اللفظ . نعم قيل في جعل أن مفسرة بفعل الأمر المذكور صلته نحو أمرتك بهذا أن قم نظرا ما في طريق القياس فلان أحدهما مغن عن الآخر . واما في الاستسهمال فلأنه لم يوجد . ونظر فيما ذكر في طريق القياس لأن الأول لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الأول وللتفسير بعد الإيهام شأن ظاهر . وادعى ابن المنير أن تأويل هذا القول بالأمر كلفة لاطائل ورامها وفيه نظر •

وجوز إبقاء القول على معناه (وأن اعبدوا) إما خبر لمضمراى هو ان اعبدوا أو منصوب باعني مقدرا ، وقيل : عطف بيان للضمير في (به) ، واعترض بأنه صرح في المعنى بأن عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات فكما أن الضمير لا ينعت لا يعطف عليه عطف بيان ، وأجيب بأن ذلك من المختلف فيه وكثير من النحاة جوزوه . واما في المعنى قد أشار شرحه إلى رده ، وقيل : بدل من الضمير بدل كل من كل . ورد الزمخشري في الكشف بأن المبدل منه في حكم النتيجة والطرح فيلزم خلو الصلة من العائد بطرحه ، وأجيب عنه بأن المذهب المنصور أن المبدل منه ليس في حكم الطرح مطلقا بل قد يعتبر طرحه في بعض الاحكام كالإذا وقع مبتدأ فان الخبر للبدل نحو زيد عينه حسنة ولا يقال حسن . وقد يقال أيضا : إنه ليس كل مبدل منه كذلك بل ذلك مخصوص فيما إذا كان البدل بدل غلط ، وأجاب بعضهم بأنه وان لم يخلو الصلة من العائد بالطرح لكن لا ضمير فيه لأن الاسم الظاهر يقوم مقامه كما في قوله : • وأنت الذي في رحمة الله أطمع • ولا يخفى أن في صحة قيام الظاهر هنا مقام الضمير خلافا لهم ، وجوز أن يكون بدلا من (مأمرتي به) ، واعترض بأن (ما) مفعول القول ولا بد فيه أن يكون جملة محكية أو ما يؤيد مؤداها أو ما يدل لفظه وإذا كان العبادة بدلا كانت مفعول القول مع أنها ليست واحدا من هذه الأمور فلا يقال: ما قلت لهم الا للعبادة ، وفي الانتصاف أن العبادة وإن لم تقل فالأمر بها يقال وأن الموصولة بفعل الأمر يقدر معها الأمر فيقال هنا ما قلت لهم : إلا الأمر بالعبادة ولا ريب في صحته لأن الأمر مقول بل قول على أن جعل العبادة مقولة غير بعيد على طريقة (ثم يعودون لما قالوا) أي الوطن الذي قالوا قولنا يتعلق به وقوله تعالى: (ونحوه ما يقول) ونحو ذلك ، وفي الفوائد أن المراد ما قلت لهم الا لعبادته أي الزموا عبادته فيكون هو المراد من (مأمرتي به) ويصح كون هذه الجملة بدلا من مأمرتي به من حيث انها في حكم المراد لانها مقولة و (مأمرتي به) مفرد لفظا وجملة معنى ولا يخلو عن تعسف ، وجوز إبقاء القول على معناه وأن مفسرة إما لفعل القول أو لفعل الامر ، واعترض بأن فعل القول لا يفسر بل يحكى به ما بعده من الجمل ونحوها وبأن فعل الامر مستند إلى الله تعالى وهو لا يصح تفسيره باعبدوا الله ربّي وربكم بل باعبدوني أو اعبدوا الله ونحوه ، وأجيب عن هذا بأنه يجوز أن يكون حكاية بالمعنى كأنه عليه السلام حكى معنى قول

الله عز وجل بعبارة أخرى وكأن الله تعالى قال له عليه السلام: مرهم بعبادتي أوقال لهم على لسان عيسى عليه السلام: اعبدوا الله رب عيسى وربكم فلما حكاه عيسى عليه السلام قال: (اعبدوا الله وبني وربكم) فكفى عن اسمه الظاهر بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: (قال عليها عند بني في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى الذي جعل لكم الأرض وهذا منكم فيها سبيلاً وأنزل من السماء ماء فاخرجنا به أزواجاً من نبات شتى) فان موسى عليه السلام لا يقول فاخرجنا بل فاخرج الله تعالى لكن لما حكاه الله تعالى عنه عليه السلام رد الكلام اليه عز شأنه وأضاف الاخراج إلى ذاته عز وجل على طريقة المتكلام للحاكمي وإن كان أول الكلام حكاية.

ومثله قوله تعالى: (ليقولن خلقهن الذين العزيز العليم) إلى قوله سبحانه: (فأنشروا به بلدة ميتاً) إلى غير ذلك • وقال أبو حيان: يجوز أن يكون المفسر (اعبدوا الله) ويكون «رب ربكم» من كلام عيسى عليه السلام على اضمار أعني لأعلى الصفة لله عز اسمه واعتمده ابن الصائغ وجعله نظير قوله تعالى: (إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله) على رأى. وفي أمالي ابن الحاجب إذا حكى حاك كلاماً فله أن يصف المخبر عنه بما ليس في كلام المحكي عنه، واستبعد ذلك الحاكمي والسفاقي وهو الذي يقتضيه الانصاف.

وقيل على الأول: إن بعضهم أجاز وقوع أن المفسرة بعد لفظ القول ولم يقتصر بها على ما في معناه فيقع حينئذ مفسراً له لكن أنت تعلم أنه لا ينبغي الاختلاف في أنه لا يقتزن المقول المحكي بحرف التفسير لأن مقول القول في محل نصب على المفعولية والجملة المفسرة لأجل لها فعل مراد البعض مجرد الوقوع والتزام أن المقول محذوف وهو المحكي وهذا تفسير له أي ما قلت لهم مقولاً فتدبر فقد انشترت كلمات العلماء هنا •

(وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) أي رقيباً أراعي أحوالهم وأحلمهم على العمل بموجب أمركم من غير واسطة ومشاهدة لأحوالهم من إيمان وكفر، و(عليهم) كما قال أبو البقاء: متعلق بشهيداء. لعل التقديم لما مر غير مرة (مَا دُمْتُ فِيهِمْ) أي مدة دوامي فيما بينهم (فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي) أي قبضتني بالرفع إلى السماء كما يقال توفيت المال إذا قبضته. وروى هذا عن الحسن وعليه الجمهور.

وعن الجبائي أن المعنى أمتني وادعى أن رفعه عليه السلام إلى السماء كان بعد موته واليه ذهب النصاري وقد مر الكلام في ذلك (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ) أي الحفيظ المراقب فزمت من أردت عصمته عن المخالفة بالارشاد إلى الدلائل والتنبيه عليها بإرسال الرسول وانزال الآيات وخذلت من خذلت من الضالين فقالوا ما قالوا، وقيل: المراد بالرقيب المطلع المشاهد، ومعنى الجملتين إن ما دمت فيهم كنت مشاهداً لأحوالهم فيمكن لي بيانها فلما توفيتني كنت أنت المشاهد لذلك لا غيرك فلا أعلم حالهم ولا يمكنني بيانها، ولا يخفى أن الأول أوفق بالمقام، وقد نص بعض المحققين أن الرقيب والشهيد هنا بمعنى واحد وهو ما فسر به الشهيد أولاً ولكن تفنن في العبارة ليميز بين الشهودين والرقبين لأن كونه عليه الصلاة والسلام رقيباً ليس كالرقيب الذي يمنع ويأمر بل كالشاهد على المشهود عليه ومنعه بمجرد القول وأنه تعالى شأنه هو الذي يمنع منع الزام بالأدلة والبيّنات، و(أنت) ضمير فصل أو تأكيد و(الرقيب) خبر كان. وقرئ (الرقيب) بالرفع على أنه خبر أنت، والجملة خبر كان و(عليهم) في القراءتين متعلق بالرقيب •

وقوله سبحانه: (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) ١٧٧) تذييل مقرر لمضمون ما قبله. وفيه على ما قبل - إيذان بأنه سبحانه كان

هو الشهيد في الحقيقة على الشكل حين كونه عليه السلام فيها بينهم، و(على) متعلقة بشهيد، والتقديم لمراعاة الفاصلة، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَاتَهُمْ عَذَابُكُمْ﴾ على معنى إن تعذبهم لم يلحقك بتعذيبهم اعتراض لأنك المالك المطلق لهم ولا اعتراض على المالك المطلق فيما يفعله بملكه، وقيل: على معنى «إِنَّ تَعَذَّبْتُمْ» لم يستطع أحد منهم على دفع ذلك عن نفسه لأنهم عبادك الأرقاء في أسر ملكك وماذا تنبأ قدرة العبد في جنب قدرة المالك، وقيل: المعنى إن تعذبهم فانهم يستحقون ذلك لأنهم عبادك وقد عبدوا غيرك وخالفوا أمرك وقالوا ما قالوا، ونسب ذلك إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو بعيد عن النظم، نعم لا يبعد أن يكون في النظم إشارة إليه *

﴿وَأِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَانْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١١٨﴾ أى فإن تغفر لهم ما كان منهم لا يلحقك عجز بذلك ولا استقبح فانك القوى القادر على جميع المقصودات التي من جملتها الثواب والعقاب الحكيم الذي لا يريد ولا يفعل إلا ما فيه حكمة، والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم أعظم جرماً ثاب العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر، وعدم المغفرة للكافر بحكم النص والاجماع لا للامتناع الذاتي فيه ليمتنع التردد والتعلق بان *

وقد نقل الإمامان غفران الشرك عندنا جائز، وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في إسقاطه على الله سبحانه ضرر. وأخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ عن السدي أن معنى الآية إن تعذبهم فتमितهم بنصرا فيحق عليهم العذاب فانهم عبادك وإن تغفر لهم فتخرجهم من النصرانية وتهديهم إلى الإسلام فانك أنت العزيز الحكيم، وهذا قول عيسى عليه السلام في الدنيا اه *

ولا يخفى أنه مخالف لما يقتضيه السياق والسياق، وقيل: التردد بالنسبة إلى فرقتين، والمعنى إن تعذبهم أى من كفر منهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم وتعف عن آمن منهم فانك الخ وهو بعيد جدا، وظاهر ما قالوه أنه ليس في قوله سبحانه وإن تغفر الخ تعرض بسؤال المغفرة وإنما هو لظاهر قدرته سبحانه وحكمته، ولذا قال سبحانه (العزيز الحكيم) دون الغفور الرحيم مع اقتضاء الظاهر لهما، وجاء في الأخبار ما أخرجه أحمد في المصنف والنسائي، والبيهقي، في سننه عن أبي ذر قال: «صلى رسول الله ﷺ ليلة تقرأ آية حتى أصبح يركع بها ويسجد بها وإن تعذبهم فانهم عبادك الخ فلما أصبح قالت: يا رسول الله ما زالت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت قال: إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فاعطأنيها وهي نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله تعالى شيئا» وما أخرجه مسلم. وابن أبي الدنيا في حسن الظن، والبيهقي في الاسماء والصفات. وغيرهم عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ تلا قول الله سبحانه في إبراهيم عليه السلام (رب انهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني) الآية، وقوله عز وجل في عيسى بن مريم: (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم) الخ فرفع يديه فقال: اللهم أمي أمي وبني فقال الله جات رحته: يا إبراهيم اذهب إلى محمد ﷺ فقل له: إنا سنقر عينك في أمك ولا نسوءك» وما أخرجه ابن مردويه عن أبي ذر قال: «قلت للنبي ﷺ بأبي أنت وأمي يا رسول الله قتت اللبلة بأية من القرآن يعني بها هذه الآية ومعك قرآن لو فعل هذا بعضنا نال وجدنا عليه قال: دعوت الله

سبحانه لامتى قال : فإذا أجبت؟ قال : أجبته بالذى لو اطاع كثير منهم عليه تر كوا الصلاة قالت : أفلا أبشر الناس؟ قال : بلى فقال عمر : يا رسول الله إنك إن تبعث إلى الناس بهذا يتكلموا ويدعوا العبادة فناداه أن ارجع فرجع « لا يقوم دليلا على أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة للكافر إذ لا يبعد منه ﷺ الدعاء لأمته وطلب الشفاعة لهم بهذا النظام لكن لا على الوجه الذى قصده عيسى عليه السلام منه ، وبمحتمل أنه ﷺ اقتبس ذلك من القرآن مؤدبا به مقصوده الذى أراده وليس ذلك أول اقتباس له عليه الصلاة والسلام فقد صرح بعض العلماء أن دعاء التوجه عند الشافعية من ذلك القبول والصلاة لا تنافي الدعاء، وما أخرجه مسلم ومن معه ليس فيه أكثر من أن ماذكر آثار كامن (١) شفقتهم ﷺ على أمته فدعا لهم بما دعا وذلك لا يتوقف على أن في الآية تعريضا لسؤال المغفرة للكافر، ثم إن للعلماء في بيان سر ذكر ذنبك الإسمين الجليلين في الآية كلاما طويلا حيث أشكل وجه مناسبتها لسباق ما قرنا به حتى حكى عن بعض القراء أنه غيرهما لسخافة عقله فكان يقرأ فانك أنت الغفور الرحيم إلى أن حبس وضرب سبع درر، ووقع ليمض الطاعنين في القرآن من الملاحظة أن المناسب ما وقع في مصحف ابن مسعود فانك أنت العزيز الغفور كما نقل ذلك ابن الأنباري، وقد علمت أحد توجيهاتهم لذلك * وقيل : إن ذكرهما من باب الاحتراس لأن ترك عقاب الجاني قد يكون لعجز في القدرة أو لإهمال ينافي الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما ، وفي أمالي العزيز بن عبد السلام أن (العزيز) معناه هنا الذى لا نظير له، والمعنى وإن تغفر لهم فانك أنت الذى لا نظير لك في غفرانك وسعته رحمتك ، وأنت أولى من رحم وأجدر من غفر وستر الحكيم الذى لا يفعل شيئا إلا في مستحقه وهم مستحقون ذلك لفضلك وضعفهم، وهذا ظاهر في أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة ولا ظنك تقول به ، وادعى بعضهم انهما متعلقان بالشرطين لا بالثاني فقط، وحيث توجه مناسبتهم لاسترة عليه فإن من له الفعل والتترك عزيز حكيم، وذكر أن هذا انصب وأدق واليق بالمقامه

(قَالَ اللَّهُ) غلام مستأنف ختم به حكاية ما حكى عن ما يقع يوم يجمع الله الرسل عليهم الصلاة والسلام وأشير إلى نتيجته ومآله، وصيغة الماضي لما تحقق، والمراد بقول الله تعالى عقيب جواب عيسى عليه السلام مبشرا إلى صدقه ضمن بيان حال الصادقين الذين هو في زهرتهم وبذلك يزول أيضا عنه عليه السلام خوفه من صورة ذلك السؤال لأن إزالته هي المقصودة من القول على ما قيل .

(هَذَا) أى اليوم الحاضر ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ﴾ أى المستمترين على الصدق في الأمور المطلوبة منهم التي معظمها التوحيد الذى نحن بصده و الشرائع والاحكام المتعلقة به من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الأمم المصدقين لأولئك السكرام عليهم الصلاة والسلام المقتدين بهم عقدا وعملا وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية في الإيمان برسول الله ﷺ (صَدَقَهُمْ) أى فيما ذكر في الدنيا إذ هو المستتب للنفع والمجازاة يومئذ ، وقيل : في الآخرة والمراد من الصادقين الأمم ومن (صدقهم) صدقهم في الشهادة لأنبيائهم بالبلاغ وهو ينفعهم لقيامهم فيه بحق الله تعالى وهو كما ترى ، وقيل : المراد صدقهم المستمر في ديانهم إلى آخرتهم ليتسنى كون ماذكر شهادة بصدق عيسى عليه السلام فيما قاله جوابا عن السؤال على ما يقتضيه السوق، ويكون النفع باعتبار تحققه في الدنيا

والمطابقة لما يقتضيه السوق باعتبار تقررهِ ووقوع بعض جزئياته في الآخرة، واستمر هو الأمر الكلي الذي هو الاتصاف بالصدق، ولا يلزم من هذا بخور مدخلية الصدق الاخرى في الجزاء، ولا يحتاج إلى جعل الصدق الاخرى شرطاً في نفع الصدق الديني والمجازاة عليه، ولعل فيما تقدم غنى عن هذا كما لا يخفى على الناظر، وقيل: المراد من الصادقين النيون ومن (صدقهم) صدقهم في الدنيا بالتبليغ ويكون مساق الآية للشهادة بصدقه عليه السلام في قوله: «ما قلت لهم إلا ما أمرتني به» وأنت تعلم أن هذا الغرض حاصل على تقدير التعميم وزيادة.

وقيل: المراد من الصدق الصدق في الدنيا إلا أن المراد من الصادقين الامم، والكلام مسوق لرد عرض عيسى عليه السلام المغفرة عليه سبحانه وتعالى كأنه قيل: هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لا غير فلا مغفرة لهؤلاء، ولا يخفى أن التعميم لا ينافي كون الكلام مسوقاً لما ذكر على تقدير تسليم ذلك. واسم الإشارة مبتدأ (يوم) بالرفع وهي قراءة الجمهور خيره. وقرأ نافع رحمه (يوم) بالنصب على أنه ظرف لقال (هذا) مبتدأ خبره محذوف أي كلام عيسى عليه السلام أو حق أو نحو ذلك أو ظرف مستقر وقع خبراً بالمعنى هذا الذي مر من جواب عيسى عليه السلام أو السؤال والجواب واقع يوم ينفع، وجوز أن يكون «هذا» مفعولاً به للقول لأنه بمعنى الكلام والقصص أو مفعولاً مطلقاً لأنه بمعنى القول، وقيل: إن «هذا» مبتدأ و«يوم» خبره وهو معنى على الفتح بناء على أن الظرف يبنى عليه إذا أضيف إلى جملة فعلية وإن كانت معربة وهو مذهب السكوفيين واختاره ابن مالك وغيره، والبصريون لا يميزون البناء إلا إذا صدرت الجملة المضاف إليها بفعل ماض كقوله: «على حين غابت المشيب على الصبا» وألحقوا بذلك الفعل المنفي، ويخرجون هذه القراءة على أحد الوجهين السابقة. وقرأ الأعمش (يوم) بالرفع والتنوين على أنه خبر «هذا» والجملة بعده صفة بحذف العائد، وقرأ (صدقهم) بالنصب على أن يكون فاعل (ينفع) ضمير الله تعالى، كما قال أبو البقاء إما مفعول له أي لصدقهم أو منصوب بنزع الخافض أي بصدقهم أو مصدر مؤكد أو مفعول به على معنى يصدقون الصدق كقولك: صدقته القتال، والمراد يحققون الصدق.

﴿لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ تفسير للنفع ولذا لم يعطف عليه كأنه قيل: ما لهم من النفع؟ فقيل: لهم نعيم دائم وثواب خالد، وقوله سبحانه: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ بيان لكونه تعالى أفاض عليهم غير ما ذكر وهو رضوانه عز وجل الذي لا غاية وراءه كما ينفي عن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَرَضَّاهُ﴾ إذ لا شيء أعز منه حتى تمد إليه أعناق الامال ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى نيل رضوانه جل شأنه كما اختاره بعض المحققين أو إلى جميع ما تقدم كما اختاره في البحر واليه يشير ما روى عن الحسن ﴿الْقَوُّزُ الْعَظِيمُ ١١٩﴾ الذي لا يحيط به نطاق الوصف ولا يوقف على طالب يدانيه أصلاً ﴿لَهُ الْمُلْكُ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَا فِيهِنَّ﴾ تحقيق للحق وتنبية بما فيه من تقديم الظرف المفيد للحصر على كذب النصارى وفساد ما زعموه في حق المسيح وأمه عليهما السلام.

وقيل: استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق كأنه قيل: من يملك ذلك ليعطيهم إياه؟ فقيل: لله

ملك السموات) الخ فهو المالك والقادر على الاعطاولا يتخفى بعده . وفي إشارته « ما » على من المختصة بالعقلاء على تقدير تناولها لكل مراعاة كما قيل : للاصل وإشارة إلى تساوى الفريقين في استحالة الربوبية حسب تساويهما في تحقق الربوبية . وعلى تقدير اختصاصها بغير العقلاء كما يشير إليه خبر ابن الزبيرى رضى الله تعالى عنه تنبيهه على كمال قصورهم من رتبة الألوهية ، وفي تغليب غير العقلاء على العقلاء على خلاف المعروف ما لا يخفى من حط قدرهم **« وهو على كل شيء قدير »** من الاشياء **« قدير ١٢٠ »** أى بالغ في القدرة . وفسرها الغزالي بالمعنى الذى به يوجد الشيء متقدرا بتقدير الإرادة . والعلم واقعا على وفقها ، وفسر الموصوف بها على الإطلاق بأنه الذى الذى يخترع كل وجود اختراعا ينفرد به ويستغنى به عن معاونته غيره وليس ذلك إلا الله تعالى الواحد القهار . والظرف متعلق بتقدير والتقديم لمراعاة الفاصلة ، ولا يخفى ما في ذكر كبرياء الله تعالى وعزته وقهره وعلوه في آخر هذه السورة من حسن الاختتام ، وأخرج أبو عبيد عن أبي الزاهرية أن عثمان رضى الله تعالى عنه كتب في آخر المائدة (والله ملك السموات والأرض والله سميع بصير) هـ

« ومن باب الإشارة في الآيات » (جعل الله الكعبة البيت الحرام) هى عندهم حضرة الجعم المحرمة على الأعيان ، وقيل : قلب المؤمن ، وقيل : الكعبة المخصوصة لا باعتبار أنها جدران أربعة وسقف بل باعتبار أنها مظهر جلال الله تعالى . وقد ذكروا أنه سبحانه يتجلى منها لعيون العارفين كما يشير إليه قوله عز شأنه على ما فى التوراة « جاء الله تعالى من سيناء فاستمان بسايعر وظهر من فاران » « قياما للناس » من موتهم الحقيقى لما يحصل لهم بواسطة ذلك « والشهر الحرام » وهو زمن الوصول أو مراعاة القلب أو الفوز بذلك التجلى الذى يحرم فيه ظهور صفات النفس أو الالتفات إلى مقتضيات القوى الطبيعية أو نحو ذلك « والهدى » وهى النفس المذووحة بقاء حضرة الجعم أو الواردات الإلهية التى ترد القلب أو ما يحصل للعبد من المنز عند ذلك التجلى « والفلاذ » وهى النفس الشريفة المنقادة أو هى نوع مما يحصل للعبد من قبل مولاه يقوده قسرا إلى ترك السوى « ذلك لتعلموا » بما يحصل لكم (أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شيء عليم) أى يعلم حقائق الاشياء فى عالمى الغيب والشهادة وعلمه محيط بكل شيء « قل لا يستوى الخبيث » من النفوس والأعمال والاخلاق والأموال « والطيب » من ذلك (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بسبب ملامته للنفس فان الأول موجب للقرينة دون الثانى (يالها الذين آمنوا) الايمان البرهاني « لا تسألوا » من أرباب الايمان العيان « عن أشياء غيبية وحقائق لا تعلم إلا بال كشف (إن تبدلتم تسؤلكم) تهلككم لقصوركم عن معرفتها فيكون ذلك سببا لانكاركم والله سبحانه غيور وإنه ليغضب لآلياته كما يغضب لليث للحرب . وفي هذا كما قيل - تحذير لاهل البداية عن كثرة سؤالهم من الكاملين عن اسرار الغيب وإرشاد لهم إلى الصجبة مع التسليم « وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن » الجامع للظاهر والباطن المتضمن لما سئلت عنه « تبدلكم » بواسطة « ما جعل الله من بحيرة » وهى النفس التى شقت أذنبا لسماع المخالفات « ولا سانية » وهى النفس المطلقة العنان السارحة فرياض الشهوات « ولا وصيلة » وهى النفس التى وصلت حبال آمالها بعضها ببعض فسوف التوبة والاستعداد للأخرة « ولا حام » وهو من اشتغل حيناً بالطاعة ولم يفتح له باب الوصول فوسوس اليه الشيطان ، (٢ - ١٠ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

وقال: يكفيك ما فعلت وليس وراء ما أنت فيه شيء فارج نفسك ضمنى نفسه عن تحمل مشاق المجاهدات * ونقل النيسابورى عن الشيخ نجم الدين المعروف بداية أن البحيرة إشارة إلى الحيدرية والقنطرة بثقوبن آذانهم ويجعلون فيها حلق الحديد ويتركون الشريعة، والسائبة إشارة إلى الذين يضربون في الأرض خالعين العذار بلاجم الشريعة وقيد الطريقة ويدعون أنهم أهل الحقيقة، والوصيلة إشارة إلى أهل الاباحة الذين يتصلون بالأجانب بطريق المؤاخاة والاتحاد ويرفضون صحبة الأقارب لأجل العصية والعناد، والحمام إشارة إلى المغرور بالله عز وجل يظن أنه بلغ مقام الحقيقة فلا يضره مخالفة الشريعة، (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله) من الأحكام (وإلى الرسول) لتابعته (قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) من الأفعال التي عاشوا بها وماتوا عليها (أولوكان آباؤهم لا يعبدون شيئا) من الشريعة والطريقة (ولا يهتدون) إلى الحقيقة * (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) فاشتغلوا بتزكيتها (لا يضركم من ضل) عما أنتم فيه فأنكر عليكم (إذا اهتديتم) وزكيتم أنفسكم، وإنما ضر ذلك على نفسه *

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) الآيتين لم يظهر للعبد فيه شيء يصلح للتحرير، وقد ذكر النيسابورى في تطبيقه على مافى الأنفس ما رأيت الترك له أنفس (يوم يجمع الله الرسل) وهو يوم القيامة الكبرى (فيقول) لهم (ماذا أجبتهم) حين دعوتهم الخلق (قالوا لا علم لنا) بذلك (إنك أنت علام الغيوب) فعمل جواب ماستأنا، وهذا على ما قيل عند تراكم سطوات الجلال وظهور رداء الكبرياء وإزار العظمة ولهذا بهتوا وتاهوا وتحيروا وتلاشوا والله سبحانه تجليات على أهل قربه وذوى حبه فيفهمهم تارة بالجلال ويقيمهم ساعة بالجلال ويخاطبهم مرة باللطف ويعاملهم أخرى بالقهر وكل مافعل المحبوب محبوب *

وقال بعض أهل التأويل: يجمع الله تعالى الرسل في عين الجمع المطلق أو عين جمع الذات فيسألهم هل اطاعتكم على مراتب الخلق في حالاتهم حين دعوتهم إلى؟ فينفوا العلم عن أنفسهم ويثبتونه لله تعالى لاقتضاء مقام الفناء ذلك (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر) للأحباب والمريدن (نعمتى عليك وعلى والدتك) لتزداد رغبتهم فى واشكر ذلك لأزيدك معاندى فخرائى مملوءة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (إذ أيدتك بروح القدس) وهو الروح الذى أشرق من صبح الأزل وهى روحه الطاهرة، وقيل: المراد أيدتك بجبرائيل حيث عرفك رسوم العبودية (تتكلم الناس فى المهد) أى مهد البدن أو فى المهد المعلوم والمعنى نطق لهم صغيرا بتزوية الله تعالى وإقرارك له بالعبودية (وكلا) أى فى حال كبرك، والمراد أنك لم يختلف حالك صغيراً وكبيراً بل استمر تنزيهك لربك ولم ترجع القهقرى (وإذ علمت الكتاب) وهو كتاب الحقائق والمعارف (والحكمة) وهى حكمة السلوك فى الله عز وجل بتحصيل الأخلاق والأحوال والمقامات والتجريد والتفريد (والتوراة) أى العلوم الظاهرة والأحكام المتعلقة بالأفعال وأحوال النفس وصفاتها (والإنجيل) العلوم الباطنة ومنها علم تجليات الصفات والأحكام المتعلقة بأحوال القلب وصفاته (وإذ تخلق) بالتربة أو بالتصوير (من الطين) وهو الاستعداد المحض أو الطين المعلوم (كهيئة الطير) أى كصورة طير القلب الطائر إلى حضرة القدس أو الطير المشهور «فتنفخ فيه» من الروح الظاهرة فيك «فيكون طيراً» نفساً مجردة طائرة بجناح الصفاء والعشق أو طير حقيقة «بأذن» حيث صرت مظهراً لى «وتبرى الآكام» أى المحجوب

عن نور الحق «والأبرص» أى الذى أفسد قلبه حب الدنيا وغلبة الهوى «بإذنى وإذ تخرج الموت» بدها
الجلول من قبور الطائفة «بإذنى وإذ كفت بنى اسرائيل» وهى القوى النفسانية أو المحجوبين عن نور تجليات
الصفات (عذك) فلم ينقصك كيدهم شيئا «إذ جت بهم بالينات» وهى الحجج الواضحة أو القوى الروحانية
الغالبية «وإذ أوحيت» بطريق الإلهام «الى الحواريين» وهم الذين طهروا نفوسهم بما العلم النافع ونقوا آثاب
قلوبهم عن لوث الطبايع «أن آمنوا» إيماناً حقيقياً بتوحيد الصفات «وبرسولى» برعاية حقوق تجلياتها
على النفس - ميل *

وذكر بعض السادة أن الوحي يكون خاصا ويكون عاما فالخاص ما كان بغير واسطة والعام ما كان
بالواسطة من نحو الملك، والروح، والقلب، والعقل، والسر، وحركة الفطرة والاولياء نصيب من هذا النوع.
ولوحي الخاص مراتب وحي الفعل ووحى الذات. فوحى الذات يكون فى مقام التوحيد عند رؤية العظمة
والكبرياء، ووحى الفعل يكون فى مقام العشق والمحبة وهناك منازل الأنس والانبساط (إذ قال الحواريون
يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك) أى المرفك والمفيض عليك ما ذلك «أن ينزل علينا مائدة» أى شريعة
هشمتة على أنواع العلوم والحكم والمعارف والاحكام من السماء أى من جهة سماء الأرواح «قال اتقوا
الله» أى اجملوه سبحانه وقاية لكم فما يصدر عنكم من الأفعال والأخلاق (إن كنتم مؤمنين) ولا تسألوا
شريعة جديدة «قالوا نريد أن نأكل منها» بأن نعمل بها «وتطمئن قلوبنا» فإن العلم غذاء، ونعلم أن قد
صدقنا «فى الاخبار عن ربك وعن نفسك» ونكون عليها من الشاهدين «فدلم بها الغائبين وتدعوهم إليها
» قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بها منكم فيستجب عن ذلك الدين «بعد» أى بعد الإنزال «فانى
أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين» وذلك بالحجاب عنى لوجود الاستعداد ووضوح الطريق وسطوع
الحجة والعذاب مع العلم أشد من العذاب مع الجهل *

وقوله تعالى «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس» الخ كلام الشيخ الأكبر قدس سره .
وكلام الشيخ عبد الكريم الجبلى فيه شهر منشر على السنة المخلصين والمنكرين فيما بيننا . والله تعالى أعلم بمراده
نسأل الله تعالى أن ينزل علينا موائد كرمه ولا يقطع عنا عوائد نعمه ويلطف بنا فى كل مبدأ وختام بحرمة
نبينا عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام .

(سورة الانعام مكية ٦)

كما أخرج أبو عبيد . والبيهقى وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وروى ابن مردويه . والطبرانى
عنه أنها نزلت بمكة ليلة واحدة . وروى خبر الجملة أبو الشيخ عن أبى بن كعب مرفوعا الى رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج النحاس فى ناسخه عن الخبر أنها مكية إلا ثلاث آيات منها فاتما نزلت بالمدينة
(قل تعالوا آتوا) إلى تمام الآيات الثلاث . وأخرج ابن راهويه فى مسنده وغيره عن شهر بن حوشب أنها
مكية إلا آيتين (قل تعالوا آتوا) (والتي بعدها) . وأخرج أبو الشيخ أيضا عن الكلبى . وسفيان قال : نزلت
سورة الانعام كلها بمكة إلا آيتين نزلتا بالمدينة فى رجل من اليهود وهو الذى قال : «ما أنزل الله على شمر من شئ» .
الآية . وأخرج ابن المنذر عن أبى جحيفة نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا «ولو أنزلنازلنا اليوم الملائكة»

فأنها مدنية ، وقال غير واحد: كلها مكية إلا ست آيات «وما قدر والله حق قدره» الى تمام ثلاث آيات (وقل تعالوا ائذ) إلى آخر الثلاث . وعدة آياتها عند الكوفيين مائة وخمس وستون . وعند الصريين والشاميين ست وستون . وعند الحجازيين سبع وستون . وقد كثرت الاخبار بفضلها فقد أخرج الحاكم وصححه ، والبيهقي في الشعب ، والاسماعيلي في معجمه عن جابر قال : لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله ﷺ ثم قال عليه الصلاة والسلام : «لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق» وخبر تشييع الملائكة لها رواه جمع من المحدثين إلا أن منهم من روى أن المشيعين سبعون ألفا ومنهم من روى أنهم كانوا أقل ومنهم من روى أنهم كانوا أكثر . وأخرج الديلمي عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « من صلى الفجر بجماعة وقعد في مصلاه ، وقرأ ثلاث آيات من أول سورة الانعام وكل الله تعالى به سبعين ، لكأن يسبحون الله تعالى ويستغفرون له الى يوم القيامة » •

وأخرج أبو الشيخ عن حبيب بن محمد العابد قال : من قرأ ثلاث آيات من أول الانعام الى قوله تعالى «تكسبون» بعث الله تعالى له سبعين ألف ملك يدعون له الى يوم القيامة وله مثل أعمالهم فاذا كان يوم القيامة ادخله الجنة وسقاه من السلسيل وغسله من الكثر وقال : أنا ربك حقا وأنت عبدى الى غير ذلك من الاخبار ، وغالبها في هذا المطلب ضعيف وبعضها موضوع كما لا يخفى على من تفرع عنها . ولعل الاخبار بنزول هذه السورة جملة أيضا كذلك . وحكى الامام اتفاق الناس على القول بنزلها جملة ثم استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلاني مع أنهم يقولونه ، والقول بأن مراد القائل بذلك عدم تدخل نزول شيء من آيات سورة أخرى بين أوقات نزول آياتها عما لا تساعده الظواهر بل في الاخبار ما هو صريح فيما ياباه . والقول بانها نزلت مرتين دفعة وتدرجيا خلاف الظاهر ولا دليل عليه .

ويؤيد ما أشرنا اليه من ضعف الاخبار بالنزول جملة ما قاله ابن الصلاح في فتاويه الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب ولم نزله سنداً صحيحاً ، وقد روى ما يخالفه انتهى . ومن هذا يعلم ما في دعوى الامام اتفاق الناس على القول بنزلها جملة فتدبر . ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قال بعض الفضلاء . أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه : (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) •

وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة : أنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة (الله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث وأنه جل جلاله منشيء القرون قرنا بعد قرن ثم قال تعالى : (قل لمن مافي السموات) الخ فآتيت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان . ثم قال عز من قائل : (وله ما سكن في الليل والنهار) فآتيت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات لظرف الزمان . ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ثم خلق النور واليقظة والموت . ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيهن من التبرين والنجوم وخلق الاصباح وخلق الحب والنوى وانزال المأمور اخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيهن ، وذكر عليه الرحمة وجه آخر في المناسبة أيضا وهو أنه

سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ، وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فاخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء ما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنهم فأتى به على الوجه الأبين والفظ الأذل ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الأجمال وتفصيلاً وبسطاً واتماماً واظناً، وافتتحت بذكر الخالق والمالك لأن الخالق المالك هو الذئله التصرف في ملكه ومخلوقاته إباحة ومنعاً وتحريمًا وتحليلًا فيجب أن لا يعتز عليه سبحانه بالتصرف في ملكه، ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجهه بالفاضة لشرحها اجمال قوله تعالى: (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها اجمال قوله سبحانه: «الذى خلقكم والذين من قبلكم» وقوله عز اسمه «الذى خلق لكم مافى الأرض جميعاً» وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلاه «والانعام والحمر» وقوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتفيع لما حرمه على أزواجهم وقتل البنات وبالمائدة من حيث اشتغالها على الاطعمة بأنواعها. وقد يقال: إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على اثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو اسحق الاستقرائى: إن فى سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث أن فيها ابطال الوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافتراءهم الباطل هذا، ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى ماثقوت الحصر ولا يحيط بها نطاق العدد إلا أنها ترجع اجمالاً إلى إيجاد وإبقاء. فى النشأة الأولى وإيجاد وإبقاء فى النشأة الآخرة وأشير فى الفاتحة التى هى أم الكتاب إلى الجميع، وفى الانعام إلى الإيجاد الأول، وفى الكهف إلى الإبقاء الأول وفى سبأ إلى الإيجاد الثانى وفى فاطر إلى الإبقاء الثانى ابتدئت هذه الخمس بالتحميد. ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل فى كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتتحة بالتحميد فقال عز من قائل:

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) جملة خبرية أو إنشائية. وعين بعضهم الأول لما فى حملها على الانشاء من إخراج الكلام عن معناه الوضعى من غير ضرورة بل لما يلزم على كونها إنشائية من انتفاء الاتصاف بالجليل قبل حد الحامد ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه فى الوجود. وآخرون الثانى لانه لو كانت جملة الحمد اخباراً يلزم أن لا يقال لقائل الحمد لله حامد إذ لا يصاغ للخبر عن غيره لغة من متعلق اخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم واللازم باطل فيبطل المازوم. ولا يلزم هذا على تقدير كونها إنشائية فإن الانشاء يشق منه اسم فاعل صفة للتركيب به فيقال لمن قال: بعت بئس ه واعترض بأنه لا يلزم من كل إنشاء فى ذلك وإلا لقليل لقائل: ضرب ضارب والله تعالى شأنه القائل. والوالدات يرضعن أولادهن» مرصع بل إنما يكون ذلك إذا كان انشاء لحال من أحوال المتكلم كما فى صيغ العقود ولا فرق حينئذ بينه وبين الخبر فيما ذكر، والذي عليه المحققون جواز الاعتبارين فى هذه الجملة. وأجابوا عما يلزم فلا من المحذور. نعم رجحنا اعتبار الخبرية لما أن السورة نزلت لبيان التوحيد وردع الكفرة والاعلام بمضمونها على وجه الخبرية يناسب المقام وجعلها لانشاء الثناء لا يناسبه، وقيل: إن اعتبار خبريتها هنا

ليصح عطف ما بهـ ثم الآتي عليها . ومن اعتبر الانشائية ولم يجوز عطف الانشاء على الاخبار جعل العطف على صلة الموصول أو على الجملة الانشائية يجعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب ولا يخفى ما في ذلك من التكلف والخروج عن الظاهر وفي تعليق الحد أولا باسم الذات ووصفه تعالى ثانيا بما وصف به سبحانه تنبيه على تحقق الاستحقاقين تحقق استحقاقه عز وجل الحد باعتبار ذاته جل شأنه وتحقق استحقاقه سبحانه وتعالى باعتبار الانعام المؤذن به ما في حيز الموصول الراقع صفة . ومعنى استحقاقه سبحانه وتعالى الذاتي عند بعض استحقاقه جل وعلا الحمد بجميع أوصافه وأفعاله وهو معنى قولهم إنه تعالى يستحق العبادة لذاته وأنكر هذا صحة توجه التعظيم والعبادة إلى الذات من حيث هي *

وقد صرح الامام في شرح الاشارة عند ذكر مقامات العارفين أن الناس في العبادة ثلاث طبقات . فالأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشيء آخر . والثانية وهي التي تلي الأولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة . والثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتكامل نفوسهم في الانتساب اليه . ولا يشكل تصور تعظيم الذات من حيث هي لأنه كما قال الشهاب - لو وقع ذلك ابتداء قبل التعقل بوجوه الكمال كان مشكلا أما بعد معرفة المحمود جل جلاله بسببات الجمال وتصوره بأقصى صفات الكمال فلا بدع أن يتوجه إلى تمجيدته تعالى وتحميده عز شأنه مرة أخرى بقطع النظر عما سوى الذات بعد الصعود بدرجات المشاهدات . ولذا قال أهل الظاهر :

صفاته لم تزد معرفة لكننا لذة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين في بحار العرفان وهم القوم كل القوم . والذي حققه السالكون وجرينا عليه في الفاتحة أن الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحد ليس إلا على الجليل . وسبب ذاتيا للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مسندا الى صفة من الصفات المخصوصة كان مسندا إلى الذاته وذ كربعض محقق المتأخرين كلاما في هذا المقام رد به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام

وحاصله أن اللام الجارية في «الله» مطلق الاختصاص دون الاختصاص القصرى على التعيين بدليل أنهم قالوا في مثل له الحمد بان التقديم للاختصاص القصرى فلو أن اللام الجارية تفيد أيضا لما بقى فرق بين «الحد لله» وله الحمد غير كون الثاني أوكد من الأول في افادة القصر والمصرح به التفرقة بإفادة أحدهما القصر دون الآخر وان الاختصاصات على أنحاء وتعيين بعضها موكول إلى العلة التي يترتب عليها الحكم وتجعل محمودا عليه غالبا وغيرها من القرائن فإذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصة به سبحانه وتعالى وجب كون الحمد مقصوراً عليه تعالى فيحمل الحكم الممل على القصر لطابق المعلول علته ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصة به عز وجل بما يدل على كونه عز شأنه متعنا على عباده وجب كون الحمد حقا لله تعالى وأجبا على عباده سبحانه فيحمل الحكم الممل على الاستيجاب للتطبيق أيضا وإذا لم يملل الحكم بشئ أو قطع النظر عن العلة التي رتب عليها الحكم فانما ثبت في الحكم أدنى مراتب الاختصاص الذي هو كونه تعالى حقيقا بالحمد مجردا عن القصر والاستيجاب . ويعضد ما أشير اليه اختلاف عبارات العلامة البيضاوى في بيان مدلولات جملة الحمد وأن المراد من الاستيجاب الذي جعله بعض النحاة من معاني اللام ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص

الذي قرره لا للمعنى الذي رمز اليه فعلى هذا يكون مفهوم جملة «الحمد لله» فيما نحن فيه أنه تعالى حقيق بالحمد ولا دلالة فيها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المحمود عليه الذي هو علة الحكم على قصر الحقيقية بالحمد عليه سبحانه وتعالى ولا على بلوغها حد الاستيجاب ، نعم في ترتب الحكم على ما في حيز الصفة تنبيه على كون الحمد حقاً لله تعالى واجبا على عباده مختصا به عز شأنه مقصورا عليه سبحانه حيث أن ترتب الحكم كما قالوا على الوصف يشعر بمنطوقه بعلية الوصف للحكم وبفهومه باقتفاء الحكم عن ينتفى عنه الوصف . ثم قال: وبالجمله إن جملة «الحمد لله» مدعى ومدلول •

وقوله سبحانه وتعالى : «الذي خلق» الخ دليل وعلة وليس هناك إلا حمد واحد معلل بما في حيز الوصف لاحد معلل بالذات المستجمع لجميع الصفات أو بالذات البحث أولا على ما قيل وبالوصف ثانيا حتى يكون بمثابة محددين باعتبار العائتين لأن لفظ الجلالة علم شخصي ولا دلالة له على الأوصاف بأحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون محمودا عليه وعلة لاستحقاق الحمد ، ولذلك لا يكاد يقع الحكم باستحقاق الحمد إلا معللا بالأمور الواضحة الدالة على صفاته سبحانه وتعالى الجليلة وأفعاله الجليلة ولا يكتفى باسم الذات اللهم الا في تسميحات المؤمنين وتحميداتهم لافي حاجة المنكرين التي نحن بصدد بيانها ، وأيضا اقتضاء الذات البحث من حيث هو الذات ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين عاتتهم لا يبصرون ولا يسمعون إن هم إلا كالأنام بل هم أضل . وأما ما يقال : إنما قيل «الحمد لله» بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم أو للقادر إلى غير ذلك من الأسماء الدالة على الجلال أو الأكرام لثلاثتهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف فكلام مبني على ما ظهر لك فساده من كون الذات محمودا عليه •

وقد يقال: إن ذكر اسم الذات ليس إلا لأن المشر كين المحجوجين الجهال لا يعرفونه تعالى ولا يدركونه فيما بينهم ولا عند الحاجة إلا باسمه سبحانه العليم لا بالصفات كما يدل على ذلك أنه تحكى أجوبتهم بذكر ذلك الاسم الشريف في عامة السؤالات إلا ما قل حيث كان جوابهم فيه بغير اسم الذات كقوله تعالى : (ليقولن خلقهن العزيز العليم) على أن البعض جعل هذا لازم مقولهم وما يدل عليه اجمالا أقيم مقامه فكأنهم قالوا : الله كما حكى عنهم في مواضع وحيثد فكأنه قيل : الإله الذي يعرفونه ويدركونه بهذا الاسم هو المستحق للحمد لكونه خالق السموات والأرض ولكونه كذا وكذا. وإذا عرفت أن الذات لا يلائم أن يكون محموداً عليه وإنما الحقيق لأن يكون محمودا عليه هو الصفات وأن ما يترتب عليه الحمد في كل موضع بعض الصفات بحسب اقتضاء المقام لجميع الصفات عرفت أن من ادعى أن ترتيب الحمد على بعض الصفات دون بعض يوم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه أن يقع في الورطة التي فر منها كما لا يخفى •

فالحق أن المحمود عليه هو الوصف الذي رتب عليه استحقاق الحمد وأن تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتب عليه استحقاق الحمد في بعض المواضع إنما هو باقتضاء ذلك المقام إياه (فان قلت) فما الرأي في الحمد باعتبار الذات البحث أو باعتبار اجتماعه جميع الصفات على ما قيل : هل له وجه أم لا ؟ قلت : أما كون الذات الصرف محمودا عليه ، وكذا كون الذات محمودا عليه باستجماعه جميع الصفات في أمثال هذه المواضع التي نحن فيها فلا وجه له •

وأما ما ذكره في شرح خطاب بعض الكتب من أن الحمد باعتبار الذات المستجمع لجميع الصفات ففعل منشأه هو أن الحمد لما اقتضى وصفا جميلا صالحا لأن يترتب عليه الحكم باستحقاق الحمد ويكون محمودا عليه بحيث لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه قرينة بل اكتفى بذكر الذات المتصف بجميع الصفات الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء ، ثم من أجل أن تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخر لا يخلو عن لزوم الترجيح بلامرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون الحمد باعتبار جميعها وحيث ذكر معه وصف جميل صالح لأن يكون محمودا عليه ودل عليه بعينه قرينة استغنى عن ذلك الاعتبار لأن المصير إليه كان عن ضرورة ولا ضرورة حيثئذ لا يخفى ، ومن لم يمتد إلى الفرق بين ما وقع في القرآن المجيد لمقاصد ومواقع في خطاب الكتب لمجرد التيمن ولا إلى الفرق بين ما ذكر فيه المحمود عليه صريحا أو دلت عليه بعينه قرينة وبين ما لم يكن كذلك ركب متن عياء وخطب خط عشواء فخلط مقتضيات بعض المقامات ببعض ولم يدر أن كلام الله تعالى على أي شرف وكلام غيره في أي واد .

وقصارى الكلام أن ترتب الحكم الذي تضمنته جملة (الحمد لله) هنا على الوصف المختص به سبحانه من خالق السموات والأرض وما عطف عليه يفيد الاختصاص القصرى على الوجه الذى تقدم ، ويشير إلى ذلك كلام العلامة البيضاوى في تفسيره الآية لمن أمعن النظر إلا أن ما ذكره عليه الرحمة في أول سبأ من الفرق بين (الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) وبين (وله الحمد فى الآخرة) مما حصله أن جملة (له الحمد) جرى بها تقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الآخرة مختصا به تعالى بخلاف جملة « الحمد لله الذى له » الخ فانها لم يجرى بها تقديم الصلة حتى لا يفيد القصر لعدم كون الانعام مختصا به تعالى مطلقا بحيث لا مدخل فيه للغير إذ يكون بتوسط الغير فيستحق ذلك لغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته آب عنه ، إذ حاصل ما ذكره في تلك السورة هو أنه لا قصر في جملة (الحمد لله الذى له) الخ بخلاف جملة (له الحمد) ، وحاصل ما أشار إليه في هذه وكذا في الفاتحة هو أن جملة (الحمد لله) إذا رتب على الأوصاف المختصة بالخلق والجعل الحمد كورين مفيد للقصر أيضا غاية ما فى البال أن طريق إفادة القصر فى البابين متغاير ، فى إحداهن تقديم الصلة وفى الأخرى مفهوم العلة فتدبر ذلك والله تعالى يتولى هداك . وجمع سبحانه السموات وأفراد الأرض مع أنها على ما تقتضيه النصوص المتعددة متعددة أيضا والمواخاة بين الالفاظ من محسنات الكلام فاذا جمع أحد المتقابلين أو نحوهما يبنى أن يجمع الآخر عندهم . ولذا عيب على أبى نواس قوله :

وما لك فاعلمن فينا مقالا إذا استكملت أجالا ورزقا

حيث جمع وأفرد إذ جمع لنكتة سوغت العدول عن ذلك الأصل ، وهى الإشارة إلى تفاوتهما فى الشرف فجمع الأشراف اعتناء بسائر أفرادهم وأفرد غير الأشراف . وأشرية السماء لأنها محل الملائكة المقدسين على تفاوت مراتبهم وقبلة الدعاء ومعراج الأرواح الطاهرة ولعظمتها وإحاطتها بالأرض على القول بكريتها الزاهب إليه بعض منا وعظم آيات الله فيها ولأنها لم يصب الله تعالى فيها أصلا وفيها الجنة التى هى مقر الأجاب ولغير ذلك . والأرض وإن كانت دار تكليف وعمل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس ذلك إلا للتبليغ وكسب ما يجعلهم متأهلين للاقامة فى حضرة القدس لأنها ليست بدار قرار ، وخلق أبدان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منها ودفنهم فيها مع كون أرواحهم التى هى منشأ الشرف ليست منها ولا تدفن فيها لا يدل

على أكثر من شرفها ، وأما أنه يدل على أشرقيتها فلا يكاد يسلم لأحد ، وكذا كون الله تعالى وصف بقاعا منها بالبركة لا يدل على أكثر مما ذكرنا ، ولهذا الشرف أيضا قدمت على الأرض في الذكر ، وقيل : إن جمع السموات وافراد الأرض لأن السماء جارية مجرى الفاعل والأرض جارية مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر وهو يغفل بمصالح هذا العالم ، وأما الأرض فهي قابلة والقابل الواحد كاف في القبول • وحاصله أن اختلاف الآثار دلالة على تعدد السماء دلالة عقلية والأرض وإن كانت متعددة لكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الأرض •

واعترض بأنه على ما فيه ربما يقتضى العكس ، وقال بعضهم : إنه لا تعدد حقيقيا في الأرض ، ولهذا لم تجمع ، وأما التعدد الوارد في بعض الأخبار نحو قوله ﷺ : « من غصب قيد شبر من أرض طوفه إلى سبع أرضين » فمحمول على التمدد باعتبار الأقاليم السبعة ، وكذا يحمل ما أخرجه أبو الشيخ . والترمذي عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أنه ﷺ قال : « هل تدرون ما هذه أرض هل تدرون ماتحتها ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم قال : أرض أخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين خمسمائة عام » والتحتية لا تأتي ذلك فإن الأرض كالسما كروية ، وقد يقال لشيء إذا كان بعد آخر هو تحتها ، والمراد من قوله ﷺ : « بينهما خمسمائة عام » أن القوس من إحدى السموات المسامت لأول اقليم وأول الآخر خمسمائة عام ، ولا شك أن ذلك قد يزيد على هذا المقدار وكثيرا ما يقصد من العدد التكثير لا الحكم المعين • وقوله تعالى (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن) محمول على المائة في السبعة الموجودة في الأقاليم لا على التعدد الحقيقي ، ولا يخفى أن هذا من التكلف الذي لم يدع إليه سوى اتهام قدرة الله تعالى وعجزه سبحانه عن أن يخلق سبع أرضين طبق مناطقه ظاهر النص الوارد عن حضرة أفصحهم نطقا بالضاد وأزال بزال كلامه الكريم أو أم كل صا د ، وحل المائة في الآية أيضا على المائة التي زعمها صاحب القيل خلاف الظاهره ولعل النوبة تفضي إن شاء الله تعالى إلى تمة الكلام في هذا المقام . وذكر بعض المحققين في وجه تقديم السموات على الأرض تقدم خلقها على خلق الأرض ولا يخفى أنه قول لبعضهم •

وعن الشيخ الأكبر قدس سره أن خلق المحدث سابق على خلق الأرض وخلق باقي الافلاك بعد خلق الأرض ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام ، وتخصيص خلقهما بالذكر لاشتغالهما على جملة الآثار العلوية والسفلية وعامة الآلاء الجليلة والخفية التي أجلها نعمة الوجود الكافية في إيجاب حمده تعالى على كل موجود فكيف بما يتفرع عاينها من صنوف النعم الآفاقية والانفسية المنوط بها مصالح العباد في المعاش والمعاد • والمراد بالخلق الانشاء والايجاد أى أوجد السموات والأرض وأنشأهما على ما هما عليه مافيه مايات للتفكيرين ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ عطف على (خلق السموات) داخل معه في حكم الاشعار بعله الأحد وإن كان مرتبا عليه لأن جعلهما مسبوق بخلق منشئهما ومحامها كما قيل ، والجعل - كما قال شيخ الاسلام - الانشاء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني ، وفيه معنى التقدير والتسمية وهذا عام لكما في الآية وللشريع أيضا كما في قوله سبحانه : (ما جعل الله من بحيرة) وأياما كان فقيه أنباء عن ملازمة مفعوله بشيء آخر بأن يكون

فيه أوله أو منه أو نحو ذلك ملازمة صحيحة لأن يتوسط بينهما شيء من الظروف لغوياً كان أو مستقراً لكن لا على أن يكون عمدة في الكلام بل قيدا فيه ، وقيل : الفرق بين الجعل والخلق أن الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين أى كونه محصلاً من ماخر كأنه في ضمنه ولذلك عبر عن أحداث النور والظلمة بالجعل تنبيها على أنهما لا يقومان بأنفسهما كما زعمت الشوكة .

واعتراض بأن الثبوتية يزعمون أن النور والظلمة جسمان قديمان سميعان بصيران أولهما خالق الخير والثاني خالق الشر فهما حينئذ ليسا بالمعنى الحقيقي المتعارف فدعاهم الفاسد يبطل بمجرد هذا ، وأيضا أن الرد يحصل لكونهما محدثين بقطع النظر عما اعتبر في مفهوم الجعل ولو أتى بالخلق بدله حصل المقصود منه ، وأيضا أن الجعل المتعدى لواحد كما فيها نحن فيه لا يقتضى كونه غير قائم بنفسه ألا ترى إلى قوله سبحانه : (وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا . وجعل بينهما برزخا) إلى غير ذلك . وأجيب بما لا يخلو عن نظر ، وجمع الظلمات وأفرد النور ليحسن التقابل مع قوله سبحانه : (خلق السموات والأرض) أو ما قدمناه في البقرة * وقيل . لأن المراد بالظلمة الضلال وهو متعدد والنور الهدى وهو واحد ، ويدل على التعدد والوحدة قوله تعالى : (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) واختار غير واحد حمل الظلمة والنور هنا على الأمرين المحسوسين وإن جاء في الكتاب الكريم بمعنى الهدى والضلال وكان له هنا وجه أيضا لأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وقد أمكن مع وجود ما يلائمه ويقضي اقتضاء ظاهرا حيث قرنا بالسموات والأرض . وعن قتادة أن المراد بهما الجنة والنار ولا يخفى بعده ، وللعلماء في النور والظلمة كلام طويل وبحث عريض حتى أنهم ألفوا في ذلك الرسائل ولم يتركوا بعد مقالا لقائل * .

وذكر الامام أن النور كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف أو الكيفية التي لا يتوقف الابصارها على الابصار بشيء آخر ، وأن من الناس من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضي وتصل بالمستضى . وهو باطل ، أما أولا فلا أن كونها أنوارا إما أن يكون هو عين كونها أجساما وإما أن يكون مغايرا لها والاول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم ، وأما إن قيل : إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضي وتصل بالمستضى . فهو أيضا باطل لأن تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون عسوسة أولا فان كان الاول لم يكن الضوء محسوسا وإن كان الثاني كانت ساترة لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت ستر لكن الامر بالعكس ، وأما ثانيا فلا أن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم في كل جهة ، وأما ثالثا فلا أن النور إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فلكل الاجزاء النورانية إما أن تبقى أولا فان بقيت فاما أن تبقى في البيت وإما أن تخرج فان قيل : إنها خرجت عن الكوة قبل السد فهو محال وإن قيل : إنها عدمت فهو أيضا باطل فكيف يمكن أن يحكم أن جسما لما تغل بين جسمين عدم أحدهما فاذن هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريتها عنها . وهذا هو الذي نقول من أن مقابلة المستضى سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل . وأما رابعا فلا أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستبين وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة سيما والخرق على الفلك محال عندهم ، واحتج المخالف بأن

الشعاع متحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم (بيان الصغرى بثلاثة أوجه)، الأول أن الشعاع منحدر من ذبه والمنحدر متحرك بالبدئية. والثاني أنه يتحرك وينتقل بحركة الماضي. والثالث أنه قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة (والجواب) أن قولهم: الشعاع منحدر فهو باطل وإلا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة ولما كانت حدوثه من شيء عال توهم أنه ينزل. وأما حديث الانتقال فيرد عليه أن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم فالحق أنه كيفية حادثة في المقابل، وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر، وكذلك القول في الانعكاس فإن المتوسط شرط لأن يحدث الشعاع من الماضي في ذلك الجسم. ثم القائلون بأنه كيفية اختلفوا ففهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بين الآخرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين وأطالوا الكلام في تقرير ذلك بما لا يجدي نفعا ولا يأتي أن يكون الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون كما يدل عليه أمور. الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما أن يكون اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية، والأول باطل لانه لا يتخلو إما أن يحمل النور عبارة عن تجدد اللون أو عن اللون المتجدد والأول يقتضي أن لا يكون الشيء مستتيراً إلا أن يتجدد. والثاني يوجب أن يكون الضوء نفس اللون فلا يبقى أقولهم الضوء ظهور اللون معنى، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور عاد النزاع لفظياً. وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة تسمية فذلك باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن أن يفسر بالحالة النسبية. الثاني أن البياض قد يكون مضيئاً ومشرقاً وكذلك السواد فإن الضوء ثابت لهما جميعاً فلو كان كون كل منهما مضيئاً نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وهو محال إذ الضوء لا يقابله إلا الظلمة. الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السواد مثلاً قد لا يكون مضيئاً وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوءه فذلك ضوء وليس بلون فاذا وجد كل منهما دون الآخر فلا بد من التغاير *

الرابع أن الماضي للون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قويا فيهما جميعاً فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره برقاً ساذجاً، وكون هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك القابل يرد عليه أنه لما إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس اليه وأبطله وأعطاها لون نفسه إلى غير ذلك من الأدلة، وفرق الامام بين النور. والضوء. والشعاع. والبريق بأن الاجسام إذا صارت ظاهرة بالفعل مستتيرة فإن ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها مبسطة عليها من غير أن يقال: إنها سواد أو بياض أو حمرة أو صفرة، والآخر اللعنان وهو الذي يترقق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون من ذاته أو من غيره فالظهور للشيء الذي من ذاته كالشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نوراً، والترقق الذي للشيء من ذاته كالشمس يسمى شعاعاً. والذي يكون للشيء من غيره كاللرآة يسمى بريقاً وقد تقدم لك الكلام في الفرق بين النور والضوء في سورة البقرة أيضاً، وكذا الكلام في الظلمة والنسبة بينها وبين النور والمشهور أن بينهما تقابل العدم والملكية، ولها قدمتا الظلمات على النور في الآية الكريمة

فقد صرحوا بأن الإعدام مقدمة على الملكات .

وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين أنه إذا تقابل شيان أحدهما وجودى فقط فإن اعتبر التقابل بالنسبة إلى موضوع قابل للامر الوجودى إما بحسب شخصه أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والملكية الحقيقيان أو بحسب الوقت الذى يمكن حصوله فيه فهما العدم . والملكية المشهوران ، وإن لم يعتبر فيهما ذلك فهما السلب والإيجاب ، فالعدم المشهورى فى العمى والبصر هو ارتفاع الشئ الوجودى كالقدرة على الابصار مع ما ينشأ من المادة المهيئة لقبوله فى الوقت الذى من شأنها ذلك فيه كما حقق فى حكمة العين وشرحها ، فإذا تحقق أن كل قابل لامر وجودى فى ابتداء قابليته واستعداده متصف بذلك العدم قبل وجود ذلك الامر بالفعل تبين أن كل ملكة مسبقة بعدمها لأن وجود تلك الصفة بالقرة وهو متقدم على وجودها بالفعل . وقال المولى ميرزا جان : لا بدنى تقابل العدم والملكية أن يؤخذ فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً للوجودى ، ولا يكفى نسبة المحل القابل للوجودى من غير أن يعتبر فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً ، ولنا صرحوا بأن تقابل العدم والوجود تقابل الإيجاب والسلب .

قال فى الشفاء : العمى هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة ، وهذا مما لا بد منه فى معناه المشهور انتهى ، وبه يندفع بعض الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين فى هذا المقام ، وقيل فى تقدم عدم الملكية على الوجود : إن عدم الملكية عدم مخصوص والعدم المطلق فى ضمنه وهو متقدم على الوجود فى سائر المخلوقات .

ولذا قال الامام : إنما قدم الظلمات على النور لأن عدم المحدثات متقدم على وجودها كما جاء فى حديث رواه أحمد . والترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره ، وفى أخرى ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأ دضل فلذلك جف القلم بما هو كائن . وعليه الظلمة فى الخبر بمعنى العدم والنور بمعنى الوجود ولا يلائمه سياق الحديث ، والظاهر ما قبل الظلمة عدم الهداية وظلمة الطبيعة والنور الهداية ، ومن المتكلمين من زعم أن الظلمة عرض يضاد النور واحتج لذلك بهذه الآية ولم يعلم أن عدم الملكية كالمعنى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل ، وتحقيقه - على ما قبل - أن الجعل هنا ليس بمعنى الخلق والإيجاد بل تضمنى شئ شيئاً وتصييره قائماً به قيام المظروف بالمظروف أو الصفة بالموصوف والعدم من الثاني فصح تعاقب الجعل به وإن لم يكن موجوداً عيناً ، وفى الطوالم أن العدم المتجدد يجوز أن يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك .

(ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ١) يحتمل أن يكون (يعدلون) فيه من العدل بمعنى العدول أو منه بمعنى التسوية ، والكفر يحتمل أن يكون بمعنى الشرك المقابل للإيمان أو بمعنى كفران النعمة ، والباء يحتمل أن تتعلق بكفروا وأن تتعاقب يعدلون ، وعلى التقادير فالجملة إما إنشائية لانشاء الاستبعاد أو اخبارية واردة للاخبار عن شناعة ما هم عليه ، ثم هى إما معطوفة على جملة (الهداية) انشاء أو اخباراً أو على قوله سبحانه (خلق) صلة الذى أو على (الظلمات) مفعول جعل فالاحتمالات ترقى إلى أربعة وستين حاصلة من ضرب ستة عشر احتمالات المعطوف فى أربعة أعنى احتمالات المعطوف عليه وإذا لوحظ هناك أمور

آخر مشهورة بلغت الاحتمالات أربعة آلاف وزيادة ولكن ليس لنا إلى هذه الملاحظة كبير داع، والذي اختاره كثير من المحققين من تلك الاحتمالات أن تكون الجملة معطوفة على جملة الحمد والعدل بمعنى العدول أي الانصراف والجار متعلق بكفروا وهو من الكفر بمعنى الشرك أو كفران النعمة ويقدر مضاف بعد الجار، والمعنى أن الله تعالى حقيق بالحمد على ما خلق من النعم الأجسام التي أنعم بها على الخاص والعام ثم الذين أشركوا به أو كفروا بنعمه يعدلون فيكفرون نعمه، وأن تكون معطوفة على جملة الصلة والعدل بمعنى التسوية والجار متعلق به والكفر بأحد المعنيين *

والمعنى أنه سبحانه خلق هذه النعم الأجسام والمخلوقات العظام التي دخل فيها كل ماسواه، ثم إن هؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم يسوون به غيره ممن لا يقدر عليها وهم في قبضة تصرفه ومهاد تربيته * (ثم) لاستبعاد ما وقع من الذين كفروا أو للتوبيخ عليه كما قال ابن عطية، وجعلها أبو حيان مجرد التراخي في الزمان وهو وإن صح هنا باعتبار أن كل تمتد يصح فيه التراخي باعتبار أوله والقور باعتبار آخره كما حققه النحاة إلا أن ما ذكر أوفق بالمقام، ونسكتة وضع الرب موضع ضميره تعالى على كل تقدير تأكيد أمر الاستبعاد، ووجه جعل الباء متعلقة بيمدون على أحد احتماليه بكفروا على الاحتمال الآخر أنه إذا كان من العدل بمعنى التسوية يقتضى التوصل بالباء بخلاف ما إذا كان منه بمعنى العدول، فالظاهر أنها حينئذ متعلقة بما قبلها، وما قاله المحقق التفتازاني من أنه لا مخصص لكل من توجيهي (برهم يعدلون) بواحد من العطفين يمكن دفعه بأن وجه تخصيص كل بخاص به اتساق نظم الآية حينئذ وظهور شدة المناسبة بين ما عطف بهم الاستبعادية وبين ما عطف عليه، وذلك لأنه إذا قيل مثلا في الصورة الأولى إن الله تعالى استحق جميع المحامد من العباد فهم أن العدول عنه تعالى والاعراض عن حمده سبحانه في غاية الاستبعاد فيناسب أن يقال: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون عنه فلا يحمدهونه ولا يلتفتون لفته، ولا يناسب أن يقال: إنهم يسوون به غيره إذ لم يسبق صريحا وبالقصد الأولي ما ينفي التسوية، وإذا قيل مثلا في الصورة الثانية: إنه جعل شأنه خلق هذه الأجسام العظام مما لا يقدر عليه أحد ناسب في الاستبعاد أن يقال: ثم الذين كفروا يسوون به ما لا يقدر على شيء لأنهم لا يحمدهونه ويعرضون عنه *

وقال بعض المحققين: إذا كان المعنى على الأول الحمد والشاء، استحق المنعم بهذه النعم الشاملة سائر الأمم فكيف يثنى من الكفرة والمشركين المستغرقين في بحر إحسانه العدول عنه، وعلى الثاني المعروف بالقدرة على إيجاد هذه المخلوقات العظام التي دخل فيها كل ماسواه من الخاص والعام كيف يتسنى لهؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم أن يسووا به غيره وهم في قبضته، فوجه التخصيص في الأول أنه لا يخفى استبعاد انصراف العبد عن سيده وولى نعمته إلى سواه بخلاف التسوية فإن المنعم قد يساويه غيره ممن يحسن إلى غيره، وفي الثاني أن استبعاد التسوية عليه مما لا يكاد يتصور بخلاف العدول عنه فإنه قد يتصور لجلل العادل بحقه وما يليق بحقه فإن العدول لا ينافي عدم المعرفة بخلاف التسوية فإنه لا يسوى بين شيئين لا يعرفهما بوجه ما قد بده *

وأعترض غير واحد على العطف على الصلة بأنه لا وجه لضم ما لا دخل له في استحقاق الحمد

إلى ماله ذلك . ثم جعل المجموع صلة في مقام يقتضى كون الصلة محمدا عليه . وأجيب بان في السلام على ذلك التقدير إشارة إلى علو شأنه تعالى وعموم احسانه للمستحق وغيره حيث ينعم بمثل تلك النعم الجليلة على من لا يحمدede ويشرك به جل شأنه ، وفي ذلك تعظيم مني عن كمال الاستحقاق ، وقد يقال: وقوع هذا المعطوف موقع المحمود عليه باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه فكأنه قيل الحمد لله جل جنبه عن أن يعدل به شيء لكن لا يخفى أن المحمود عليه يجب في المشهور أن يكون جميلا اختياريا ، وما ذكر ليس كذلك فعليه لابد من التاويل *

وذكر شيخ الاسلام في الاعتراض على العطف المذكور أن ما ينتظم في سلك الصلة المنتهية عن موجبات حمده تعالى حقه أن يكون له دخل في ذلك الانباء في الجلة ولا ريب في أن كفرهم بمعدل عنه، وإدعاء أنه له دخلا فيه لدلالته على كمال الجود كأنه قيل : الحمد لله الذي أنعم بمثل هذه النعم العظام على من لا يحمدede تعسف لا يساعده النظام وتعكيس بأياه المقام كيف لا وسياق النظم الكريم كما تفصح عنه الآيات لتوخيخ الكفرة ببيان غاية اسامتهم في حقه سبحانه وتعالى مع نهاية احسانه تعالى لآيائ احسانه تعالى إليهم مع غاية اسامتهم في حقه عز وجل كما يقتضيه الادعاء المذكور ، وبهذا اتضح أنه لا سبيل إلى جعل المعطوف من روافد المعطوف عليه لما أن حق الصلة أن تكون غير مقصودة الافادة فما ظنك بروادفها؛ وقد عرفت أن المعطوف هو الذي سيق له الكلام انتهى *

ورد بأنه لأشك في أنه على هذا الوجه يراد الحمد لله الذي أنعم بهذه النعم الجسام على من لا يحمدede ولا تعسف فيه بللاغته، وإدعاء التعكيس بمنوع فإن المقام مقام الحد كما تفيد الجملة المصدر بها وما بعده كلام آخر ولا يترك مقتضى مقام لأجل مقتضى مقام آخر إذ لكل مقام . وقال . واعتراض أيضا بأنه لا يصح من جهة العربية لأن الجلة خالية من رابط يربطها بالوصول اللهم إلا أن يخرج على نحو قولهم : أبو سعيد رويت عن الحنذري حيث وضع الظاهر موضع الضمير وكأنه قيل : ثم الذين كفروا به يعدلون إلا أن هذا من الدور بحيث لا يقاس عليه فلا ينبغي حمل كتاب الله تعالى على مثله مع إمكان حمله على الوجه الصحيح الفصح . وأجيب بأنه لا يلزم من ضعف ذلك في ربط الصلة ابتداء ضعفه فيما عطف عليها فكثيرا ما يتفرع في التابع ما لا يتفرع في غيره ، والجواب بأن هذا اللفظ لا يحتاج إلى الربط عجيب لأنه لم يقل أحدهم النحاة: إن المعطوف على الصلة يتم بحوز خلوه عن الرابط وغاية ما ذكروه أنه نكتة للربط بالاسم *

واعترض شيخ الاسلام على احتمال أن يراد بالعدل العدول مع اعتبار التشنيع عليهم بعدم الحمد بان كفرهم به تعالى لاسبابا باعتبار رويته أشد شناعة وأعظم جنانية من عدولهم عن حمده سبحانه فجعل أهون الشرين عمدة في الكلام مقصودا بالافادة وإخراج أعظمها مخرج القيد المفروغ منه مما لا عهدة له في الكلام السديد فكيف بالنظم التنزيلى ، وأجيب بأنه لما كان المقام مقام الحمد ناسب التشنيع عليهم بذلك فلا يرد اعتراض الشيخ وقد ذكر هو قدس سره ترجيحاً للآية وادعى أنه الحقيق بجزالة التنزيل، وحط عليه انشباب فيه ولعل الأمر أهون من ذلك، والذي تصدح به كلماتهم أن صلة (يعدلون) على تقدير أن يكون من العدل بمعنى العدول متروكة ليقع الانكار على نفس الفعل، وإنما قدروا له مقعولا على تقدير أن يكون من العدل

بمعنى التسوية فقالوا : غيره أو الاوثان لأنه لا يحسن انكار العدل بخلاف انكار العدول، ونظر في ذلك بان مجرد العدول بدون اعتبار متعلقه غير منكر ألا ترى أن العدول عن الباطل لا ينكر فالظاهر اعتبار المتعلق إلا أنه حذف لأجل الفاصلة كما أن تقديم (برهم) على احتمال تعلقه بما بعد لذلك، ويجوز أن يكون للاهتمام به وقال بعض المحققين : إن هذا وإن ترمأ في بادئ النظر لكنه عند التحقيق ليس بوارد لأن العدول وإن كان له فردان أحدهما مذهب وهو العدول عن الحق إلى الباطل وعمدوح وهو العدول عن الباطل إلى الحق لكن العدول الموصوف به الكفار لا يحتمل الثاني فلتعينه لا يحتاج إلى تقدير متعلق وتنزيله منزلة اللازم أبلغ عند التأمل بخلاف التسوية فانها من النسب التي لا تتصور بدون المتعلق فلذا قدره. ومن هذا يعلم أن تنزيل الفعل منزلة اللازم الشائع فيما بينهم إنما يكون أو يحسن فيما ليس من قبيل النسب. هذا وأخرج ابن الضريس في فضائل القرمان. وابن جرير. وابن المنذر. وغيرهم عن كعب قال : فتحت التوراة بالحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا ببرهم يعدلون وختمت بالحمد لله الذي لم يتخذ ولدا إلى قوله سبحانه وتعالى وكبره تكبيرا *

(هو الذي خلقكم من طين) استئناف مسوق لبيان كفرهم بالبعث والخطاب وإن صح كونه عاما لكنه هنا خاص بالذين كفروا كما يدل عليه الخطاب الآتي ففيه التفات. والنكتة فيه زيادة التشنيع والتوبيخ، وتخصيص خلقهم بالذكر من بين سائر أدلة صحة البعث مع أن المتقدم من أظهر ما أن دليل الانفس أقرب إلى الناظر من دليل الآفاق الذي في الآية السابقة، ومعنى خالق مخاطبين من طين أنه ابتداء خلقهم منه فانه المادة الأولى لما أنه أصل آدم عليه الصلاة والسلام وهو أصل سائر البشر، ولم ينسب سبحانه الخلق إليه عليه الصلاة والسلام مع أنه المخلوق منه حقيقة وكفاية ذلك في الغرض الذي سبق له السلام توضيحا لمناهج القياس ومبالغة في إزاحة الشبهة والالتباس، وقيل في توجيه خلقهم منه: إن الانسان مخلوق من النطفة والطمت وهما من الأغذية الحاصلة من التراب بالذات أو بالواسطة *

وقال المهدوي في ذلك : إن كل انسان مخلوق ابتداء من طين الخير «ممن مولود يولد إلا وينذر على نطفته من تراب حفرة»، وفي القلب من هذا شيء، والحديث إن صحح لا يخلو عن ضرب من التجوز، وقيل : السلام على حذف مضاف أي خلق آباءكم، وأياما كان فقيه من وضوح الدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه على البعث ما لا يخفى فان من قدر على إحياء عالم يشم رائحة الحياة قط كان على إحياء ما قارنها مدة أظهر قدره (ثم قضى) أي قدر وكتب (وأجلًا) أي حدا معينًا من الزمان لدوت. و(ثم) للترتيب في الذكر دون الزمان لتقدم القضاء على الخلق، وقيل : الظاهر الترتيب في الزمان، ويراد بالتقدير والكتابة ما تعلم به الملائكة وتكتبه كما وقع في حديث الصحيحين «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغًا مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد».

(وأجل مسمى) أي حد معين للبعث من القبور، وهو مبتدأ وصح الابتداء به لتخصيصه بالوصف أو لوقوعه في موقع التفصيل و(عنده) هو الخبر، وتوحيته لتفخيم شأنه وتهويل أمره. وقدم على خبره الظرف

مع أن الشائع في النكرة المخبر عنها به لزوم تقديمه عليها وقام بحق التفضيم، فإن ما قصد به ذلك حقيق بالتقديم فالمعنى وأجل أى أجل مستقل بعلمه سبحانه وتعالى لا يقف على وقت حلوله سواء جل شأنه لإجمالاً ولا تفصيلاً. وهذا بخلاف أجل الموت فإنه معلوم لإجمالاً بناء على ظهور أماراته أو على ما عو المعتاد في أعمال الإنسان • وقيل : وجه الاخبار عن هذا أو التقييد بكونه عنده سبحانه وتعالى أنه من نفس المغيبات الخمس التي لا يعلمها إلا الله تعالى ، والأول أيضا وإن كان لا يعلمه الا هو قبل وقوعه كما قال تعالى : (وما تدرى نفس بأى أرض تموت) لكننا نعلمه للذين شاهدنا موتهم وضبطنا تواريخ ولادتهم ووفاتهم فتعلمه سواء أريد به آخر المدة أو جملة ما متى كان وكم مدة كان •

وذهب بعضهم إلى أن الاجل الأول ما بين الخلق والموت ، والثاني ما بين الموت والبعث . وروى ذلك عن الحسن . وابن المسيب ، وقتادة . والضحاك . واختاره الزجاج . ورواه عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه حيث قال : قضى أجلا من مولده إلى مماته وأجل مسمى عنده من الممات إلى البعث لا يعلم ميقاته أحد سواء سبحانه فإذا كان الرجل صالحا واصل لرحمه زاد الله تعالى له في أجل الحياة من أجل الممات إلى البعث وإذا كان غير صالح ولا واصل نقصه الله تعالى من أجل الحياة وزاد في أجل الممات ، وذلك قوله تعالى : (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب) وعليه فمضى عدم تغير الأجل عدم تغير آخره ، وقيل : الاجل الأول الزمن الذي يحيى به أهل الدنيا إلى أن يموتوا والاجل الثاني أجل الآخرة الذي لا آخر له ، ونسب ذلك إلى مجاهد . وابن جبير . واختاره الجاني •

ولا يخفى بعد إطلاق الاجل على المدة الغير المنتهية ، وعن أبي مسلم أن الاجل الأول أجل من مضى والثاني أجل من بقى ومن يأتى ، وقيل : الأول النوم والثاني الموت . ورواه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما أورده الطبرسى بقوله تعالى : (ويرسل الآخرة إلى أجل مسمى) ولا يخفى بعده لأن النوم وإن كان أمّا الموت لكنه لم تعد تسميته أجلا وإن سمي موتا ، وقيل : إن كلا الاجلين للموت ولكل شخص أجلان أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والنقص وهو المراد بالعمر في خبر «إن صلة الرحم تزيد في العمر» ونحوه وأجل مسمى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التغيير ولا يطالع عليه غيره عن شأنه وكثير من الناس قالوا : إن المراد بالزيادة الواردة في غير ما خبر الزيادة بالبركة والتوفيق للطاعة ، وقيل : المراد طول العمر ببقاء الذكر الجليل كما قالوا : ذكر الفتى عمره الثاني وضعفه الشباب ، وقيل : الاجلان واحد والتقدير وهذا أجل مسمى فهو خبر مبتدأ محذوف (وعنده) خبر بعد خبر أو متعلق بمسمى وهو أبعد الوجوه •

(ثم أنتم تموتون ٢) أى تشكون في البعث كما أخرجه ابن أبي حاتم عن خالد بن معدان ، وعن الراغب المرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع إذا مسح للدر . ووجه المناسبة في استماله في الشك أن الشك سبب لاستخراج العلم الذى هو كاللبن الخالص من بين فرت ودم . قيل : الامتراء الجحد ، وقيل : الجدال . وأياما كان فالمراد استبعاد امتراتهم في وقوع البعث وتحقيقه في نفسه مع مشاهدتهم في أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية فإن من قدر على إفاضة الحياة وما يتفرع عليها على مادة غير مستعدة لشيء . من ذلك كان أوضح اقتدارا على إفاضته على مادة قد استعدت له وقارته مدة . ومن هذا يعلم أن شطرا من تلك الأوجه

السابقة آنفا لا يلائم مساق النظام الكريم، وتوجيه الاستبعاد إلى الامتراء على التفسير الأول مع أن المخاطبين جازمون بانتفاء البعث مصرون على وجوده وإنكاره كما ينبغي. عنه كثير من الآيات للدلالة على أن جزمهم ذلك في أقصى مراتب الاستبعاد والاستنكار.

وذكر بعض المحققين أن الآية الأولى دليل التوحيد كما أن هذه دليل البعث، ووجه ذلك بأنها تدل على أنه لا يليق الشناء والتعظيم بشيء سواه عز وجل لأنه المنعم لا أحد غيره ويازم منه أنه لا معبود ولا إله سواه بالطريق الأولى، وزعم بعضهم أنها لا تدل على ذلك إلا بملاحظة برهان المتانع إذ لو قطع النظر عنه لا تدل على أكثر من وجود الصانع، ومنشأ ذلك حل الدليل على البرهان العقلي أو مقدماته التي يتألف منها أشكاله وليس ذلك باللائم. ومن الناس من جعل الآية الأولى أيضا دليلا على البعث على منوال قوله تعالى: (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها) ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ﴾ جملة من مبتدأ عائد إليه سبحانه كما قال الجمهور وخبر معطوفة على ما قبلها مسوقة لبيان شمول أحكام الهيته لجميع المخلوقات واحاطة عليه بتفاصيل أحوال العباد وأعمالهم المؤدية إلى الجزاء إثر الإشارة إلى تحقق المعاد في تضاعيف ما تقدم، والحل ظاهر الفائدة إذا اعتبر ما يأتي وإلا فهو على حد أنابو النجيم وشعري شعري. وقوله تعالى: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ متملق على ما قبله بالمعنى الوصفي الذي تضمنه الاسم الجليل كما في قولك: هو حاتم في طبي. على معنى الجواد.

والمعنى الذي يعتبر هنا يجوز أن يكون هو المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم أعني المعبود أو ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال إلا أنه يلاحظ في هذا المقام ما يقتضيه منها أو ما يدل عليه التركيب الحصري لتعريف طرفي الاستناد فيه من التوحيد والتفرد بالالوهية أو ما تقرر عند الكل من إطلاق هذا الاسم عليه تعالى خاصة فكانه قيل: وهو المعبود فيها أو وهو المالك والمتصرف فيها حسبا يقتضيه المشيئة المبنية على الحكم البالغة أو وهو المتوحد بالالوهية فيهما أو وهو الذي يقال له: الله فيها لا يشرك به شيء في هذا الاسم، ومعنى ذلك مجرد ملاحظة أحد المعاني المذكورة في ضمن ذلك الاسم الجليل ويكون مثل ذلك في تعلق الجار لا أنه يحمل لفظ الله على معناه اللغوي أو على نحو المالك والمتصرف أو المتوحد أو يقدر القول، وعلى كل تقدير يندفع ما يقال: إن الطرف لا يتناقى باسم الله تعالى لجموده ولا بكان لا، حيث أنه يكون طرفا لله تعالى وهو سبحانه وتعالى منزعه عن المكان والزمان. ومن الناس من جوز تعلقه بكان على أنه خبر بعد خبر والكلام حينئذ من التشبيه البالغ أو كناية على رأى من لم يشترط جواز المعنى الأصلي أو استعارة تمثيلية بأن شبهت الحالة التي حصلت من إحاطة عليه سبحانه وتعالى بالسموات والأرض وبما فيها بحالة بصير تمكن في مكان ينظره وما فيه والجامع بينهما حضور ذلك عنده.

وجوز أن يكون مجازا مرسلًا باستعماله في لازم معناه وهر ظاهر، وإن يكون استعارة بالكتابة بأن شبه عز اسمه بمن تمكن في مكان وأثبت له من لوازمه وهو عليه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحذور في شيء. وعليه يكون قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ﴾ أي ما أسرتموه وما جهرتم به من الأقوال أو مناهوم

الافعال بيانا للراد وتوكيدا لما يفهم من الكلام. وتعليق عليه سبحانه بما ذكر خاصة مع شموله لجميع من في السموات وصاحبها لانسياق النظم الكريم الى بيان حال مخاطبين وكذا يعتبر بيانا على تقدير اعتبار ما اشتهر به الاسم الجليل من صفات الكمال عند تعلق الجار على ما علمت فان ملاحظته من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل حسبا تقدم مستنبطة للملاحظة عليه تعالى المحيط حتما .

وعلى التقادير الآخر لا مساغ كما قيل لجعله بيانا لان ما ذكر من العلم غير معتبر في مفهوم شئ . من المعبودية واختصاص اطلاق الاسم عليه تعالى ، وكذا مفهوم المتوحد بالالوهية فكيف يكون هذا بيانا لذلك . واعتبار العلم فيما صدق عليه المتوحد غير كاف في البينة ، وقيل في بيانها على تقدير اعتبار المتوحد بالالوهية : ان حصر الالوهية بمعنى تدبير الخلق ، ومن تفرد بتدبير جميع أمور أحد لزمه معرفة جميعها حتى يتم له تدبيرها فلاحظ المتوحد بالالوهية مستنبطة للملاحظة عليه تعالى المحيط على طرز ما تقرر في ملاحظة اسمه عز اسمه من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل على الوجه المتقدم .

ومن هذا يعلم اندفاع ما أورد على احتمال تعلق الجار السابق باعتبار ملاحظة المتوحد بالالوهية من أن التوحد بها أمر لا تعلق له بمكان فلامعنى لجعله متعلقا بمكان فضلا عن جميع الامكنة فان تدبير الخلق عما يتعلق بما في حيز الجار من الحيز ، وكذا بما فيه . وتعقب ذلك بمنع تفسير الالوهية بما ذكر ؛ ولعل الجملة على هاتيك التقادير خير ثالث ، وقد جوز غير واحد الاخبار بالجملة بعد الاخبار بالفرد ، وبعضهم جعلها كذلك مطلقا ، والقرينة على إرادة المراد من الجملة الظرفية حيثئذ عقلية ، وهي أن كل أحد يعلم أنه قدس وتعالى منزّه عما يقتضيه الظاهر من المكان ، وذلك كما في قوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) إذ لم يردف بما يبينه ، وجوز أن تكون كلاما مبتدأ وهو استئناف نحوي . ووجه غير واحد لحلوله عن التكلف أو استئناف بياني ويتكلف له تقدير سؤال ، وقيل : إن الجملة هي خير (هو) والاسم الجليل بدل منه والظرف متعلق بـ يعلم . ويكفي في ذلك كون المعلوم فيما ذكر ولا يتوقف على كون العالم فيه ليلزم تحيزه سبحانه وتعالى المحال . وهذا كما قيل . كقولك : رميت الصيد في الحرم فانه صادق إذا كنت خارجه والصيد فيه . ونقل بعض المدققين عن الامام الترمذى في الايمان إذا ذكر ظرف بعد فعل له فاعل كما إذا قلت : إذا ضربت في الدار أو في المسجد فان كان معا فيه فالأمر ظاهر وإن كان الفاعل فيه دون المفعول أو بالعكس فان كان الفعل مما يظهر أثره في المفعول كالضرب والقتل والجرح فالمتبر كون المفعول فيه وإن كان مما لا يظهر أثره فيه كالشتم فالمتبر كون الفاعل فيه فلذا قال بعض الفقهاء : لو قال إن شتمته في المسجد أو رميت اليه فكذا فشرط حثه كون الفاعل فيه . وإن قال : إن ضربته في المسجد أو جرحته أو قتلته أو رميته فكذا فشرطه كون المفعول فيه . وفرق بين الزميين المتعدى بالي والمتعدى بنفسه بأن الأول إرسال السهم من القوس بنية وذلك مما لا يظهر له أثر في المحل ولا يتوقف على وصول فعل الفاعل . والثاني إرسال السهم أو ما يضاهيه على وجه يصل إلى المرمى اليه فيؤثر فيه ولذا عد كل منهما في قبيل . وعلى هذا يشكل ما نحن فيه لأن العلم لا يظهر له أثر في المعلوم فيأرم أن يكون الكلام من قبيل شتمته في المسجد ويحيى المحال . وكون العلم هنا مجازا عن المجازاة وهي مما يظهر أثرها في المفعول فيكون الكلام من قبيل إن ضربته في المسجد ويكفي كون المفعول فيه دون الفاعل في القلب منه شئ . على أن كون المفعول هنا أعنى مخاطبين بـ جهرهم في السموات مما لا وجه له

والقول بأن المعنى حينئذ يعلم نفوسكم المفارقة للكائنة في السموات ونفوسكم المقارنة لآبادانكم الكائنة في الأرض تسف وخروج عن الظاهر على أن الخطاب حينئذ يكون للؤمنين وقد كان فيما قبل للكافرين فتقوت المنااسبة والارتباط، ومثله القول بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكة وظاهر أن سرهم وجههم في السموات * وأجيب بأنه يمكن أن يكون جعل سر المخاطبين وجههم فيها لتوسيع الدائرة وتصوير أنه سبحانه وتعالى لا يعزب عن علمه شيء في أى مكان كان لأنها يكونان في السموات أيضا، وقيل : المراد بالسر ما كنتم عنهم من عجائب الملك وأسرار المملوكوت مالم يطلعوا عليه وبالجهر مظهر لهم من السموات والأرض. وإضافة السر والجهر إلى ضمير المخاطبين مجازية وليس بشيء كما لا يخفى *

وجوز بعضهم أن يكون الجار متعلقا بالمصدر على سبيل التنازع، واعترض بأن معمول المصدر لا يقدم عليه، ويلزم أيضا التنازع مع تقدم معمول. وأجيب بأن منهم من يجوز التنازع مع تقدم معمول ومن يقول: بجواز تقديم الطرف على المصدر لتوسيعهم فيه ما لم يتوسع في غيره، ونقل عن ابن هشام أنه قال: إنما يمتنع تقدم متعلق المصدر إذا قدر بحرف مصدرى وفعل وهذا ليس كذلك فليس مما منعه، وقال مولانا صدر الدين: يرد على منع تعلق الجار بالمصدر المتأخر تعلقه بإله في قوله تعالى (وهو الذى فى السماء إله) مع أن إلهامصدر وصرح بتعلقه به غير واحد فان أول بالصفة مثل المعبود فيؤول السروالجهر بالخطي والظاهره وعن أبى على الفارسي أنه جعل (هو) ضمير الشأن والله) مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر عن ضمير الشأن أى الشأن والقصة ذلك (وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ٣) أى ما تفعلونه لجلب نفع أو دفع ضر من الأعمال المكتسبة بالقلوب والجوارح سرا وعلاية. وتخصيص ذلك بالذكر مع اندراجه فيما تقدم على تقدير تعميم السر والجهر لإظهار كمال الاعتناء به لأنه مدار فلك الجزاء وهو السر في إعادة (يعلم). ومن الناس من غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارة عن جزائه وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدم. وتفسير المكتسب بجزاء الأعمال من الثواب والعقوبات غير ظاهر. وكذا حمل السر والجهر على ما وقع والمكتسب على ما لم يقع بعده.

(وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ مَّيَّةٍ مِنْ مَّيَّاتٍ رَبِّهِمْ) كلام مستأنف سيق ليان كفرهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها بالسكية بعد بيان كفرهم بالله تعالى واعراضهم عن بعض آيات التوحيد واثرائهم في البعث واعراضهم عن بعض أدلته. والاعراض عن خطابهم للايدان بأن اعراضهم السابق قد بلغ مبلغا اقضى أن لا يواجهوا بكلام بل يضرب عنهم صفحا وتعدد جناباتهم لغيرهم ذما لهم وتقييحا لحالهم. فإضافة وصية المضارع لحكاية الحال الماضية كما أشار اليه العلامة البيضاء والله تعالى دره أول الدلالة على الاستمرار التجددى، ومن الأولى مزيدة للاستفراق أو لتأكيده، والثانية للتبعض وهى متعلقة بحذف مجرور أو مرفوع وقع صفة لآية، وجعلها ابن الحاجب للثنين لأن كونها للتبعض ينافي كون الأولى للاستفراق إذ الآية المستغرقة لا تكون بعضها من الآيات. ورد بأن الاستفراق ههنا لآية متصفة بالآياتان فهى وإن استغرقت بعض من جميع الآيات على أن كلامه بعد لا يتخلو عن نظر هـ

وإضافة الآيات إلى الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستتبع لتحويل ما اجتروا عليه في حقها

والمراد بها إما الآيات التنزيلية أو الآيات التكوينية الشاملة للمعجزات وغيرها من تعجيب المصنوعات. والاتبان على الأول بمعنى النزول، وعلى الثاني بمعنى الظهور على ما قيل، ويفهم من كلام بعض المحققين أنه مطلقاً بمعنى الظهور استعماله في لازم معناه وهو المحي الذي لا يوصف به إلا الأجسام مجازاً لا كناية كما قيل. وحاصل المعنى على الأول ما تنزل إليهم آية من الآيات القرآنية الحليّة الشأن التي من جعلها هاتيك الآيات الناطقة بما فصل من بدائع صنع الله تعالى شأنه المنبئة عن جريان أحكام ألوهيته على كافة الكائنات وإحاطة علمه بجميع أحوال العباد وأعمالهم الموجبة للاقبال عليها والايان بها.

﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ غير مقبلين عليها ولا معتنين بها، وعلى الثاني ما ظهر لهم مائة من الآيات التكوينية التي من جعلها ما ذكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدة بوحدة أدبته عز وجل إلا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدى إلى الإيمان بمكنونها، وأصل الاعراض صرف الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله في عدم الاعتناء وترك النظر مجاز على ما حققه البعض. وفسر شيخ الإسلام الاعراض على الوجه الأول بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء، و(عن) متعلقة بمعرضين، والتقديم ل رعاية الفواصل والجملة بعد إلا، كما قال الكرخي - في موضع النصب على أنها حال من مفعول تأتي أو من فاعله المخصص بالوصف كما قيل وهي مشتقة على ضمير كل منهما. وإشارتها على أعرضوا عنها كما وقع مثله في قوله تعالى (وإن يروا آية يعرضوا) للدلالة على استمرارهم على الاعراض حسب استمرار اتیان الآيات.

وفي الكلام إشارة إلى غاية انهما كم في الضلال حيث آذن أن اعراضهم عما أتتهم من الآيات أن الاتيان كما يفصح عنه كلمة (لما) في قوله تعالى ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فإن الحق عبارة عن القرآن الذي أعرضوا عنه حين أعرضوا عن كل آية آية منه. وعبر عنه بذلك إظهارا ل شكل فظاعة ما فعلوا به. والفاء على تقدير أن يراد بالآيات التنزيلية - كما هو الأظهر على ما قرره مولانا شيخ الإسلام - لترتيب ما بعدها على ما قبلها لا باعتبار أنه مغاير له حقيقة واقع عقبيه أو حاصل سببه بل على أنه عينه في الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتباري حيث أن مفهوم التكذيب بالحق أشنع من الاعراض المذكور إذ هو مما لا يتصور صدوره من أحد.

ولذلك أخرج مخرج اللازم البين البطان وقرّب عليه بالفاء إظهارا لغاية بطلانه ثم قيد ذلك بكونه بلا تأمل بل أن المحي - تأكيذاً لشناعة فعلهم الفظيع - وعلى تقدير أن يراد الآيات التكوينية داخلية على جواب شرط محذوف. والمعنى على الأول حيث أعرضوا عن تلك الآيات حين إتيانها فقد كذبوا بما لا يمكن لعافل تكذيبه أصلاً من غير أن يتدبروا في حاله ومآله ويقفوا على ما في تضاعيفه من الشراهد الموجبة لتصديقه. وعلى الثاني أنهم إن كانوا معرضين عن الآيات حال إتيانها فلا تعجب من ذلك فقد فعلوا بما هو أعظم منها ما هو أعظم من الاعراض حيث كذبوا بالحق الذي هو أعظم الآيات. واختار في البحر كون الفاء سببية وما بعدها مسبب عما قبلها. وجوز أيضاً كونها سببية على معنى أن ما بعدها سبب لما قبلها. فقد قال الرضي: وقد تكون فاء السببية بمعنى لام السببية وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلها نحو قوله تعالى: (أخرج منها فانك رجيم) وأطلق عليها الكثير حينئذ الفاء التعليلية. وهل تفيد الترتيب حينئذ أم لا؟ لم يصرح الرضي

بشي من ذلك، ويفهم كلام البعض انها للترتيب والتعقيب أيضا •

واستشكل بأن السبب متقدم على المسبب لامتدح إياه . وتكلف صاحب التوضيح لتوجيهه بأن ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية. ورد بانها لا تنأى في كل محل ، وفي التلويح الأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلة باعتبار أنها تدوم فتترأخى عن ابتداء الحكم ، وفي شرح المفتاح الشريفي فإن قلت : كيف يتصور ترتب السبب على المسبب؟ قلت : من حيث أن ذكر المسبب يقتضى ذكر السبب انتهى . وعليه يظهر وجه الترتيب هنا مطلقا . لكن ظاهر كلام النجاة وغيرهم أن هذه الفاء تختص بالوقوع بعد الأمر كما كرم زيداً فانه أبوك ، واعد الله فان العبادة حق إلى غير ذلك فالوجه الأول أولى . وليست الفاء فصيحة كما توهمه بعضهم من قول العلامة البيضاوى في بيان معنى الآية كأنه قيل : لما كانوا معرضين عن الآيات كلها كذبوا بالقرآن لأن الفاء الفصيحة لا تقدر جواب لما لأن جوابها الماضى لا يقترن بالفاء على الفصيحة فكيف يقدر للفاء ما يقتضى عدها فامراد العلامة لا يبان حاصل المعنى ولذا أسقط الفاء . نعم قيل : إن هذا المعنى مما ينبغى تنزيهه التنزيل عنه وفيه تأمل •

وقد صرح بعض المحققين أن أمر الترتيب يجرى في الآية سواء كانت الآية بمعنى الدليل أو المعجزة أو الآية القرآنية لتغاير الاعراض والتكذيب فيها . والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۝ ﴾ للترتيب أيضا بناء على أن ما تقدم لمكونه أمرا عظيما يقتضى ترتب الوعيد عليه ، وقيل : يستهزئون أيذانا بأن ما تقدم كان مقرونا بالاستهزاء •

واستدل به أبو حيان على أن في الكلام معطوفا مخفوا أى فكذبوا بالحق واستهزؤا به . ولا يخفى أن ذلك مما لا ضرورة اليه . وماعبرة عن الحق المذكور . وغير عنه بذلك تهويلا لأمره بإهمامه وتعليل الحكم بما في حيز الصلة . والانباء جمع نبأ وهو الخبر الذى يعظم وقعه . والمراد بانباء القرآن التى تأتيتهم ويتحقق مدلولها فيهم . ويظهر لهم آيات وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل . والسبي . والجلالة ونحو ذلك من العقوبات العاجلة ، وقيل : المراد ما يعم ذلك والعقوبات التى تحمل بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوه ، وقيل : المراد بانباء ذلك ما تضمن عقوبات الآخرة أو ظهور الاسلام وعلو كذبه . وظهر ما يأتى من الآيات يرجع الأول . وصرح بعض المحققين بأن إضافة (أنباء) بيانية وهو احتمال مقبول . وإدعاء أنه محقق . وإن المعنى سيظهر لهم ما استهزؤا به من الوعيد الواقع فيه أو من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو نحو ذلك لوجه له إذ لا داعى لأقحامه . وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء (فقد كذبوا . فسيأتيهم) بدون قيد الكذب والتنفيس بالسين لأن الانعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد الحالة على الأول . وناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجاء بالسين •

﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ ﴾ استئناف مسوق لتعيين ما هو المراد بما تقدم ، وقيل : شروع في توبيخهم ببذل النصح لهم والأول أظهر . والرؤية عرفانية ، وقيل : بصرية ، والمراد في أسفارهم وليس بشئ . وهى على التقديرين تستدعى مفعولا واحدا . (كم) استفهامية كانت أو خبرية معلقة لها عيب العمل مفيدة للتكثير سادة مع ما في حيزها مسد مفعولها . وهى منصوبة بأهلكنا على المفعولية . وهى عبارة

عن الأشخاص ، وقيل : إن الرؤية عليّة تستدعي مقولين والجملة سادة مسدّهما . (من قرن) يميز لكم على أنه عبارة عن أهل عصر من الاعتصار سموا بذلك لاقتراهم مدة من الزمان فهو من قرنت . واختاف في مقدار تلك المدة فقبل : مائة وعشرون سنة ، وقيل : مائة ، وقيل : ثمانون ، وقيل : سبعون ، وقيل : ستون ، وقيل : ثلاثون ، وقيل : عشرون . وقيل : مقدار الأوسط في أعمار أهل كل زمان . ولما كان هذا لا يضابط له يضبط قال الزجاج : إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم على ما جرت به عادة الله تعالى . ويحتمل أن يعتبر ذلك مائة سنة لما ورد أن الله تعالى قبض لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها . وقيل : هو عبارة عن مدة من الزمان اختلف فيها على طرز ما تقدم . واختار بعضهم أنه حقيقة في الزمان المعلن وفي أهله . والمراد به هنا الأهل من غير تجشم تقدير مضاف أو ارتكاب تجوز .

وجوز بعضهم انتصاب (لم) على المصدرية باهليكننا بمعنى إهلاك أو على الظرفية بمعنى أزمنة وهو تكلف . ومن الأولى ابتدائية متعلقة باهليكننا . وهمة الإنكار لتقرير الرؤية والمعنى ألم يعرف هؤلاء المكذوبون المستبرزون بمعاينة الآثار وتواتر الأخبار كم أمة أهليكننا من قبل خلقهم أو من قبل زمانهم كقوم نوح . وعاد . وثمود . وقوم لوط . وأضرابهم فالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وقوله تعالى :

﴿ مَكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ استئناف يأتى كأنه قيل ما كان حالهم ؟ وقال أبو البقاء : إنه في موضع جر صفة (قرن) لأن الجمل بعد النكرات صفات لا تحتاجها إلى التخصيص . وجمع الضمير باعتبار معناه . وتعبه مولانا شيخ الإسلام بأن تنوينه التفضيلى معنى له عن استدعاء الصفة . على أن ذلك مع اقتضائه أن يكون مضمونه ومضمون ما عطف عليه من الجمل الأربع مفروغا عنه غير مقصود لسياق النظم مؤد إلى اختلال النظم الكريم . كيف لا والمعنى حيثئذ ألم يروا كم أهليكننا من قبلهم من قرن موصوفين بكذا وكذا وباهليكننا لهم بذنوبهم وأنه بين الفساد انتهى . ولا يخفى أن التنوين التفضيلى لا يأتى الوصف . وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثر من أن يحصى ، وأما ما ذكره بعد فقد قال الشهاب : إنه غفلة منه أو تغافل عن تفسيره (فاهليكننا هم) الخ الآتى بقولهم لم يكن ذلك عنهم شيئا . وتمكين الشيء في الأرض - على ما قيل - جعله قارأ فيها . ولما أزم ذلك جعلها مقراً له ورد الاستعمال بكل منهما فقبل تارة مكنته في الأرض . ومنه قوله تعالى : (ولقد مكناهم فيما لآل مكننا كم فيه) وأخرى مكن له في الأرض . ومنه قوله تعالى : (إنا مكنا له في الأرض) حتى أجرى كل منهما مجرى الآخر . ومنه قوله تعالى : ﴿ مَا لَمْ نُمَكِّنْكُمْ ﴾ بعد ما تقدم كأنه قيل في الأول : مكنا لهم وفي الثاني ما لم نمكنكم .

وفي التاج أن مكنته ومكنت له مثل نصحته ونصحت له . وقال أبو علي : اللام زائدة مثل (ردف لكم) . ولام الراغب في مفرداته يؤيده . وذكر بعض المحققين أن مكنته أبلغ من مكن له . ولذلك خص المتقدم بالمتقدمين والمتأخر بالتأخرين و (ما) إمام موصولة صفة لمخدوف تقديره التمكين الذى لم نمكنه لكم أو نكره موصوفة أى تمكيناً لم نمكنه . وعليهما فهى مفعول مطلق والمائد إليها من الصلة أو الصفة مخدوف ، وقيل : إنها مفعول به لأن المراد من التمكين الاعطاء كما يشير إليه ما روى عن قتادة أى أعطيناكم ما تمكنوا به من أنواع التصرف ما لم تعطىكم . وقيل : إنها مصدرية ظرفية أى مدة عدم تمكينكم ولا يخفى بعده والخطاب

للكفرة . وقيل : لجميع الناس . وقيل : المؤمنين . والظاهر الأول والاتلفات لما في مواجهتهم بضمف حالهم من التبتيت ما لا يخفى . وقيل : ليتضح مرجع الضميرين ولا يشتبه من أول الأمر ، وهي نكتة في الاتلفات لم يعرج عليها أهل المعاني •

﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ﴾ أى المطر كما روى عن هرون التيمي . ونسب إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أيضا . وقيل : السحاب واستعمالها في ذلك مجاز مرسل . وقيل : هي على حقيقتها بمعنى المظلة والمجاز في اسناد الارسال إليها لأن المرسل ماء المطر وهي مبدأ له . وفيه من المبالغة ما لا يخفى . والارسال والانزال كما في البحر متقاربان في المعنى لأن اشتقاقه من رسل اللين وهو ما ينزل من الضرع متابعا ﴿عَلَيْهِمْ مَدْرَارًا﴾ أى غزيرا كثير الصب ، وهو صيغة مبالغة يستوى فيه المذكر والمؤنث ، وهو حال من السماء والظرف متعلق بأرسلنا ﴿وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ﴾ أى صيرناها ﴿تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمْ﴾ أى من تحت مساكنهم . والمراد أنهم عاشوا في الحصب والريف بين الانهار والثمار . والجملة في موضع المفعول الثاني لجللنا . ولم يقل سبحانه : أجرنا الانهار كما قال عز شأنه : (أرسلنا السماء) للابذان بكونها مستمرة الجريان لالان النهر لا يكون إلا جاريا فلا يفيد الكلام لأن النظم حينئذ ناظر الى كونه من تحتهم فالقائدة ظاهرة ، ولو كان ماذكر صحيحا لما ورد في النظم الكريم كقوله تعالى : (تجرى من تحتها الانهار) واستظهر كون الجعل بمعنى الانشاء والايجاد وهو مخصوص به تعالى فلنا غير الاسلوب . وعليه فالجملة في موضع الحال من المفعول . وليس المراد على ما قيل - بتعداد هاتيك النعم العظام الفاضلة عليهم بعد ذكر تمكينهم ببيان عظم جزياتهم في كفرانها واستحقاقهم بذلك لاعظم العقوبات بل ببيان حيازتهم لجميع أسباب نيل المآثر وبمبادئ الامن من المكابر والمعاطب وعدم اغناء ذلك عنهم شيئا . وينبغي عن عدم الاغناء عند جمهور المفسرين •

قوله تعالى : ﴿فَأَمْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾ والفاء للتعقيب . وقيل : فصيحة . والمراد فكفروا فاهلكناهم . ورجح الاول ، وبالله للشيبة أى أهلكنا كل قرن من تلك القرون بسبب ما يخصهم من الذنوب كتكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام ﴿وَأَنْشَأْنَا﴾ أى أوجدنا ﴿مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أى بعداهلاكهم بسبب ذلك ﴿قُرْآنًا آخِرِينَ﴾ بدلا من الهالكين . وهذا بيان لانه تعالى لا يتعاضده أن يهلك قرنا ويخلى بولاده منهم فانه جل جلاله قادر على أن ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم البلاد فهو كالتسميم لما قبله نحو قوله تعالى : (ولا يخاف عقباها) وفيه إشارة إلى أنهم قلعوا من أصلهم ولم يبق أحدهم نسلهم لاجلهم آخرون وبنوهم من بعدهم ﴿وَلَوْزَلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فَرِيقًا﴾ استئناف سيق بطريق تولين الخطاب لبيان شدة شكيمتهم في المكابرة وما يفتزع عليها من الاقاويل الباطلة إثر بيان ما هم فيه من غير ذلك •

وعن الكلبي وغيره أنها نزلت في النضر بن الحرث . وعبد الله بن أبي أمية . ونوفل . بن خويلد لما قالوا لرسول الله ﷺ يا محمد ان تؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله تعالى ومعه أربعة من الملائكة يشهدون أنه من عند الله تعالى وأنت رسوله ، والكتاب المكتوب والجار بعده متعلق بمحذوف وقع صفة له أو متعلق به ، وقيل : إن جعل اسما كالامام فالجار في موضع الصفة له ، وإن جعل مصدرا بمعنى المكتوب فهو متعلق به •

وجوز أن يتعلق بنزلنا وفيه بعد، والقرطاس بكسر القاف وضمة هاء، وقرى بهم معرب كرامة كآيل، ومعنى
نص على أنه غير عربي الجوالقي، وقيل: إنه مشترك ومعناه الورق، وعن قتادة الصحيفة، وفي القاموس
القرطاس مثلثة القاف وكجهم ودرهم الكاغد، وقال الشهاب: هو مخصوص بالمكتوب أو أعم منه ومن غيره •
﴿ فَلَسَوْهُ ﴾ أى الكتاب أو القرطاس، واللمس كما قال الجوهرى المس باليد فقوله تعالى: ﴿ بِأَيْدِيهِمْ ﴾
لزيادة التعيين ودفع احتمال التجوز الواقع فى قوله تعالى: (وَأَنَا لِمَسْنَا السَّمَاءِ) أى تفحصنا، وقيل: إنه أعم
من المس باليد، فعن الراغب المس ادراك بظاهر البشرة كاللمس، وبالتقييد به يندفع احتمال التجوز أيضاً •
وقيل: إنما قيد بذلك لأن الاحساس باللصوق يكون بجميع الاعضاء، وللدخول خصوصية فى الاحساس ليست
لسائرهما. وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا بعد فى أن يكون ذلك للمباشرة للفحص بأنفسهم
بل يندفع ليكون المعنى الحقيقى أنسب بالمقام وليس بشئ كما لا يخفى، وقيل: إن ذكر الايدى ليقيد أن اللمس
كان بكتنا اليدين ولا يظهر وجه الافادة. وتخصيص اللمس لانه يتقدمه الابصار حيث لا مانع ولأن التزوير
لا يقع فيه فلا يمكنهم أن يقولوا إذا ترك العناد والتعنت: إنما سكرت أبصارنا •
واعترض بأن اللمس هنا إنما يدفع احتمال كون المرقى مخيلاً وأما نزوله من السماء فلا يثبت به •
وأجيب بأنه إذا تأيد الادراك البصرى فى النزول بالادراك اللمسى فى المنزل يجزم العقل بدنية بوقوع المبصر
جزماً لا يحتمل النقيض فلا يبقى بعده الا مجرد العناد مع أن حدوثه هناك من غير مباشرة أحد يكفى فى الاستحسان
كما لا يخفى، وقال ابن المنير. الظاهر أن فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أى فقرؤه وهو بأيديهم
لا بعيد عنهم لما آمنوا. وقوله تعالى: ﴿ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب (لو) على الافصح من اقتران جوابها المثبت
باللام. والمراد لقالوا نعتنا وعنادا للحق. وإنما وضع الموصول موضع الضمير للتخصيص على اتصافهم بما فى حيز
الصلة من الكفر الذى لا يكفر - كما قيل - حسن موقعه باعتبار معناه اللغوى أيضاً، وجوز أن يكون المراد بهم
قوم معهودون من الكفرة لحديث الوضع حينئذ موضوع و (إن) فى قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذَا ﴾ أى الكتاب
نافية أى ما هذا ﴿ الْأَسْحَرُ مِنْهُمْ ﴾ أى ظاهر كونه سحراً ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ الظاهر أنه استئناف
ليبان قدحهم بنبوته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرح من الاول، وقيل: إنه معطوف على جواب لو ويقتصر
فى الثوانى ما لا يتعذر فى الاوائل، واعترض بأن تلك المقالة الشنء ليست بما يقدر صدورهم على تقدير
تنزيل الكتاب المذكور بل هى من أباطيلهم المحققة وخرافاتهم الملقفة التى يتعلمون بها كلباضات عليهم الحيل
وعيت بهم العلل، وأجيب بأنه لا بعد فى تقدير صدور هذه المقالة على تقدير ذلك التنزيل لانه مما يوقع الكافر
المعانى فى حصيص فلا يدرى بماذا يقابله وأى شئ يتشبث به. وكلمة (لولا) هنا للتخصيص، والمقصود به التوبيخ
على عدم الاتيان بملك يشاهد معه حتى تتنفي الشبهة بزعمهم •
أخرج ابن المنذر. وابن أبى حاتم عن محمد بن اسحق قال: ودعا رسول الله ﷺ قومه إلى الاسلام وكلهم
فابلق اليهم فيما بلغنى فقال له زمعة بن الاسود بن المطالب. والنضر بن الحرث بن كلدة. وعبد بن عبد يغوث.
وأبى بن ملحف بن وهب. والعاص بن وائل بن هشام: لوجعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى

ملك فأنزل الله تعالى قوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل الخ أى هلا أنزل عليه ملك يكون معه يحدث الناس عنه ويخبرهم أنه رسول من ربه سبحانه اليهم، ولعل هذا نظير ما حكي الله تعالى عنهم بقوله جل شأنه: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) . ولما كان مدار هذا الاقتراح على شيئين . إنزال الملك على صورته وجعله معه ﷺ يحدث الناس عنه وينذرهم . أجيب عنه بأن ذلك مما لا يكاد يوجد لاشتغاله على المتبائنين فإن أنزال الملك على صورته يقتضى اتفاما . جعله محدثا ونذيرا وجعله محدثا ونذيرا يستدعى عدم انزاله على صورته، وقد أشير إلى الاول بقوله تعالى: (وَلَوْ أَنزَلْنَا) عليه (مَلَكًا) على صورته الحقيقية فتشاهدوه باعينهم: (لَقَضَى الْأَمْرُ) أى لاتم أمر اهلاكهم بسبب مشاهدتهم له لما زيد هول المنظر مع ما هم فيه من ضعف القوى وعدم اليقظة.

وقد قيل: إن جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم إنما رأوا الملك فى صورة البشر ولم يره أحد منهم على صورته غير النبي ﷺ رآه كذلك مرتين مرة فى الأرض بحياذ ومرة فى السماء، ولا يخفى أن هذا محتاج إلى نقل عن الاحاديث الصحيحة . والذى صح من رواية الترمذى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه السلام مرتين بما ذكر على صورته الأصلية لكن ليس فيه أن أحدا من اخوانه الانبياء غيره عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك، ولم يرد هذا عما قال ابن حجر وناهيك به حافظا فى شئ من كتب الآثار، وأما رؤية النبي ﷺ وكذا رؤية غيره من الانبياء غير جبريل عليه السلام على الصورة الأصلية فهى جائزة بلاريب، وظهر الاخبار وقوعها أيضا لتبيننا عليه الصلاة والسلام، وأما وقوع رؤية سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلم أقف فيها على شئ لا نفيا ولا اثباتا، وعدم وقوع رؤية جبريل عليه السلام لو صح لا يدل على عدم رؤية غيره إذ ليست صور الملائكة لهم كصورته عليه الصلاة والسلام فى العظيم، وخبر الخصمين والاضيااف لبراهيم . ولوط . وادود عليهم السلام ليس فيه دلالة على أكثر من رؤية هؤلاء الانبياء للملائكة بصورة الآدميين وهى لا تستلزم أنهم لا يرونهم الا كذلك والا لاستلزمت رؤية نبينا ﷺ جبريل عليه السلام بصورة دحية بن خليفة الكلبي رضى الله تعالى عنه مثلا عدم رؤيته عليه الصلاة والسلام إياهم إلا بالصورة الآدمية وهو خلاف ما تفهمه الاخبار، وبناء الفعل الأول فى الجواب للفاسل مسندا إلى نون العظمة مع كونه فى السؤال مبنيًا للفعول لتحويل الامر وتربية المهابة وبناء الثانى للفعول للجرى على سنن الكبرياء . وكلمة (ثم) فى قوله تعالى: (ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ ۝ ٨) أى لا يملكون بعد إنزاله ومشاهدتهم له طريقة عين فضلا عن أن يحظروا منه بكلمة أو يزولوا به بزعمهم شبهة للتنبه على بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم الانظار فإن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة وقيل: إنما الإشارة إلى أن لهم مهلة تقرر أن يتاملوا . واعترض بأن قوله سبحانه: (ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ) عطف على قوله عز وجل: (لَقَضَى) ولا يمهمل للتامل بعد قضاء الامر .

وقيل فى سبب اهلاكهم على تقدير انزال الملك حسبا اقترحه: إنهم إذا عابوه قد نزل على رسول الله ﷺ فى صورته الأصلية وهى مائة لاشئ أبين منها ثم لم يؤمنوا لم يكن بد من إهلاكهم فإن سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم ممن كفر بعد نزول ما اقترح . وروى هذا عن قتادة، وقيل: إنه يزول

الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله لأن هذه آية ملجئة قال تعالى : (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) فيجب اهلاكم لثلاث يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة إذا ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف وهو لا يبقى مع الإلجاء ، وفيه أنه مخالف لقواعد أهل السنة ولا يتسنى إلا على قواعد المعتزلة وهي أوهن من بيت المنكوبت ومع هذا هو غير صاف عن الاشكال كما لا يخفى على المتابع ، وذكر بعض الفضلاء أن هذا الوجه يتنافى ما قبله لدلالة ما قبل على بقاء الاختيار وانهم لا يؤمنون إذا عاينوا الملك قد نزل ودلالة هذا على سلب الاختيار وزواله وإن الإيمان إيمان بأسه .

وقال ابن المنير : لا يحسن أن يجعل سبب مناجزتهم بالهلك وضوح الآية في نزول الملك فانه ربما يفهم من ذلك أن الآيات التي لزمهم الإيمان بها دون نزول الملك في الوضوح وليس الأمر كذلك ، فالوجه والله تعالى أعلم أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم انهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الإيمان عليه إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجزاً لا للمعجز الخاص فإذا أجيبوا على وفق مقترحهم فلم ينجع فيهم كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المناسب لعدم النظرة ، ولعل الوجه الذي عولنا عليه هو الاول ، وقد أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، والاعتراض عليه بأن (لا ينظرون) يدل على اهلاكم لا على هلاكهم برؤية الملك يتدفق بما أشرنا اليه كالإبختي ، وليس بتكلف يترك له كلام ترجمان القرآن ، وقد أشير إلى الثاني بقوله سبحانه :

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا ﴾ على أن الضمير الأول للذنب المحدث للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهوم من فحوى السلام بمحوته المقام والضمير الثاني للملك لا للمارجع اليه الاول أي ولو جعلناه النذير الذي اقترحتم انزاله ملكاً لثنا ذلك الملك رجلاً لعدم استطاعتكم معاينة الملك على هيكله الاصلى ، وفي إثبات « رجلاً » على بشرأ ايدان على ما قيل بأن الجمل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة وتعيين لما يقع به التمثيل ، وفيه اشعار كما قال عصام الدين . وغيره بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها .

والعدول عن ولو أنزلناه ملكاً إلى ما في النظم الجليل يعلم سره مما تقدم في بيان المراد ، وقيل : العدول لرعاية المشافهة لما بعد . ووجه شيخ الاسلام عدم جعل الضمير الأول للملك المذكور قبل بأن يعكس ترتيب المفهومين ويقال : ولو جعلناه نذيراً لجعلناه رجلاً مع فهم المراد منه أيضاً بأنه لتحقيق أن مناط إبراز الجمل الاول في معرض الفرض والتقدير ومدار استلزامه الثاني إنما هو ملكية النذير لا نذيرية الملك ، وذلك لأن الجمل حقه أن يكون مفعوله الاول مبتدأ والثاني خبراً لكونه بمعنى التضمير المنقول من صار الداخل على المبتدأ والخبر ، ولا ريب في أن مصب الفائدة ومدار اللزوم بين طرفي الشرطية هو محمول المقدم لاموضوعه حيث كانت « ولو » امتناعية أريد بيان انتفاء الجمل الاول لاستلزامه المخذور الذي هو الجمل الثاني وجب أن يجعل مدار الاستلزام في الاول مفعولاً ثانياً لا محالة ولذلك جعل مقابلة في الجمل الثاني كذلك إبرازاً لسكال التنافي بينهما الموجب لانتفاء المألوم ولا يخلو عن حسن . وجوز غير واحد كون قوله تعالى : (ولو جعلناه) الخ جواب اقتراح ثان ، وذلك أن للكفرة اقتراحين ، أحدهما أن ينزل على الرسول ﷺ ملك في صورته الاصلية بحيث يعاينه القوم ، والآخر أن ينزل إلى القوم ويرسل اليهم مكان الرسول البشر ملك فانهم كانوا يقولون : لو أنزل على

محمد ﷺ ملك فيكون معه نذيرا فانوا يقولون: (ما هذا الا بشر مثلكم ولو شاء الله لانزل ملائكة) فأجيبوا عن قولهم الاول بقوله سبحانه وتعالى: (ولو انزلنا ملكا) الخ وعن قولهم الاخير بما ذكر فضمير (جعلناه) للرسول المنزل إلى القوم ، ولا يخفى أن جعله جوابا عن اقتراح آخر غير ظاهر من النظم الكريم ولا داعي اليه أصلا وبعضهم جعله جوابا آخر وجعل الضمير للمطلوب. واعترض بأن المطلوب أيضا ملك ولا معنى لقولنا. لو جعلنا الملك ملكا إلا أن يقال: المراد لو جعلناه المطلوب ملكيته ملكا ، وتعقب بأن المطلوب هو النازل المقارن للرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. وحينئذ لا غبار في الكلام خلا أن لزوم جعل الملك النازل رجلا اجعله ملكا كما هو مفهوم الآية الثانية ينافي لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الاولى لثوقف الثاني على عدم الاول لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل. فحينئذ يجب أن تكون الآية جوابا عن اقتراح آخر لا جوابا آخر عن الاقتراح الاول حتى لا يلزم المنافاة.

وأجيب بانه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق النزول ، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا هللكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تمهله بشرأ لانهم لا يطابقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الارسال لغوا لا فائدة فيه ، وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروى عن حبر الأمة سالم بن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء اشكالا وهو أن المقرر عند أهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الاصل فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذب المألوم فهنا عكس القضية الصادقة وهى (لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) غير صادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا (والجواب) بأن ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب ووافقه قاعدتهم لقاعدة أهل اللسان غير مرضى فانه قد تقرر أن تلك القاعدة غير محالة لقاعدة اللغة وأنها بما لا خلاف فيه * وأجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهى أن للو الشرطية استعمالين لغويا وهى فيه لانتفاء الثاني لا لتفاه الاول كما في لو جئتني أكرمك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر ، وعرفيا تعارفه الميزانيون فيما بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التى هى فيها بمطابقة الحكم بالزوم للواقع وكذبها بعدمها ويحكمون بكذبها وإن تحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال لو كان زيد في البلد لرآه أحد . وفي بعض الآثار لو كان الخضر حيا لزارني ، ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة على أن انتفاء الثانى سبب انتفاء الاول ، وجعلوا من هذا الاستعمال (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) *

وقد اشتهى هذان الاستعمالان على ابن الحاحب حتى قال ما قال بان قول المستشكل: أن عكس القضية الصادقة الخ ان أراد به أن القضية الصادقة هى الماخوذة باعتبار الاستعمال الاول فلا نسلم أن عكسه ما ذكر فان عكس لو جئتني أكرمك ليس لو أكرمك لجئتني وإنما يكون كذلك لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هى الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي على أن بعض أئمة التفسير قالوا : المراد من الآية ولو جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل وان المقصود

بيان انتقاض غرضهم من قولهم : لولا أنزل عليه ملك يعني أن نزول الملك لا يجديهم لأنهم وهم هم لا يقدر
على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها إلا أن يجعله متمثلاً على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى
تحصل لهم معه مناسبة فيروه فقد تكون الآية على هذا بمرآحله عن أن يبحث فيها عن أن عكسها. أو كيف
حاله في الصدق والكذب فانها لم تنق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على عدم
أو بالوجود على الوجود فتسببه هذا البحث إلى الآية كنسبة السمك إلى السباك وإن أراد به أن القضية الصادقة
هي المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفي المنطقي فسلم أنه لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن
لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فانه إذا فرض لزوم الجعل رجلاً للجعل الأول كلياً على جميع
التقادير يصدق لزوم الجعل ملكاً للجعل رجلاً على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر في
قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلاً ولم يجعله ملكاً لا يبق أن يصدر مثله من مثله لأنه
استدلال بعدم اللازم مع وجود المازوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال قائل: إذا قلنا إن كان زيد صاهلاً
كان حيواناً لا يصدق عكسه، وهو قد يكون إذا كان زيد حيواناً كان صاهلاً لأنه ليس بصاهل في الواقع، ومنشأ
هذا هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين، أو كليهما ينافي للزوم.

وأنت خير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اهـ. ويبحث فيه المولى
العلائي أما أولاً فبان كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها غلام ذكره بعض أهل العربية ورده
السيد السند وحقق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك ؟
وأما ثانياً فبان المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود المازوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر
في عبارته، فالصواب أن يقال: أكثر استعمالاً عند أهل العربية لمعنيين. الأول ما ذكره المجيب من انتفاء
الثاني لاتفاء الأول. والثاني الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم. وذلك
إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم
استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لولم يخف الله تعالى
لم يعصه. وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أي لو جعلناه قريناً لك ملكاً يعاينونه أو
الرسول المرسل إليهم ملكاً لجعلناه ذلك الملك في صورة رجل وما جعلناه ذلك الملك في صورة رجل لأننا لم نجعل
القرين أو الرسول المرسل إليهم ملكاً. وإما من قبيل الثاني أي ولو جعلناه الرسول ملكاً لكان في صورة رجل
فكيف إذا كان إنساناً وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا إشكال في تقديره. فالبحت بعد محتاج
إلى بسط كلام ولو بسطناه لأمل الناظرين *

(وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يُلْبَسُونَ ٩) جعله بعضهم جراب محذوف أي ولو جعلناه رجلاً للبسنا الخ، وكان
الداعي إليه إعادة لام الجواب فانه يقتضى استقلاله وأنه لا ملازمة بين إرسال الملك، واللبس عليهم فانه
ليس سبباً له بل لعكسه، ويجوز أن يكون عطفاً على جواب أو المذكور ولا يبر في عطف لازم الجواب
عليه، ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلة فكأنه جلباب، واللبس في الأصل الستر بالشوب ويطلق
على منع النفس من إدراك الشيء بمسها هو كالستر له يقال لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم

وجعلته مشكلا . قال ابن السكيت : يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لا يعرف جهته أى الخلطان عليهم بتمثيله رجلا ما يخطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له : إنما أنت بشر ولست بملك ، ولو استدل على ملكيته بالمعجز قال قرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمدا ﷺ ، وإسناد اللبس اليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أو للزومه لجملة رجلاه .

ويحتمل أن يكون المعنى اللبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على أنفسهم الساعة في تكذيبهم النبي ﷺ ونسبة آياته البينات الى السحر ، و(ما) على ما اختاره في الكشف على الأول ، ووصولة ، وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية وهو الأظهر لاستمرار حذف المثل في نحو ضربت ضرب الأمير ، وأن تكون ووصولة أى مثل الذى يلبسونه . ومتعلق (يلبسون) على الوجهين على أنفسهم . ويفهم من كلام الزجاج أنه على ضعفائهم حيث قال : كانوا يلبسون على ضعفائهم في أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون : إنما هذا بشر مثلكم فاخبر سبحانه وتعالى أنه لوجهنا المرسل اليهم ملكا لأريناهم إياه في صورة الرجل وحينئذ يلاحقهم فيه من اللبس مثل ما لحق ضعفائهم منه .

وقرأ ابن محيصن (ولبسنا) بلام واحدة . والزهري (وللبسنا عليهم ما يلبسون) بالتحديد ، وهذا قد ذكر الامام الرازي في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله في صورة البشر أمورا . الأول أن الجنس إلى الجنس أميل . الثاني أن البشر لا يطبق رؤية الملك . الثالث أن طاعات الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي . الرابع أن النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا أو بشرا . ولا يخفى أنه يرد على الوجه الثالث أنه إنما يتم إذا تبدلت حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب أئمة التفسير من أن التبدل صوري لا حقيقي ، وأن الوجه الرابع لا يظهر وجه كونه حكمة لتصوير الملك بصورة البشر . وقول العلائي : لعل وجهه ان المصور الذى قدر كونه نبيا لما اشتمل على جبهتين البشرية صورة والمالكية حقيقة لم يبعد أن يكون دليلا على أن النبوة فضل من الله تعالى يختص بهما من يشاء من عباده سواء كان ملكا كهذا المصور باعتبار حقيقته أو بشرا مثله باعتبار صورته مما لا يتبلغ له روجه القبول .

(وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرَسُولٍ مِّنْ قَبْلِكَ) تسلياً لرسول الله ﷺ عما يلقاه من قرمه كالولدين المغيرة وأمية ابن خلف . وأبى جهل . واضربهم أى أنك لست أول رسول استهزأ به قرمه فكم وكم من رسول جليل الشأن فعل منه ذلك فالتنوين للتفخيم والتكثير ومن ابتداء متعاقبة بمحذوف وقع صفة لرسول والكلام على حذف مضاف ، وفي تصديرا للجملة بالقسم وحرف التحقيق من الاعتناء ما لا يخفى . وكون التسلي بهذا المقدار مما خفى على بعض الفضلاء وهو ظاهر ، ولك أن تقول : إن التسلي به وبمما بعده من قوله تعالى : (فَحَقَّ بِالَّذِينَ سَخَرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) ١) لانه متضمن ان من استهزأ بالرسول عوقب فكأنه سبحانه وتعالى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم بعقوبة من استهزأ به عليه والسلام ان أصر على ذلك . وحاق بمعنى أحاط كما روى عن الضحاك واختاره الزجاج ، وفسره القراء بعادته وبأمره . وقيل : حل واختاره الطبرسي ، وقيل : نزل وهو قريب من سابقه ومعناه يدور على الاحاطة والشمول ولا يكاد يستعمل

الا في السر كما قال :

فاوطا جرد الخيل عقر ديارهم وحق بهم من بأس ضربة حاق
وقال الراغب : أصله حق فأبدل من أحد حرفي التضعيف حرف علة . كظننت ، وتظنيت أو هو مثل
ذمة وذامة ، والمعروف في اللغة ما أختره الزجاج *

وقال الازهرى : جعل أبو اسحق حاق بمعنى أحاط وكأنه جعل مادته من الحوق بالضم وهو ما أحاط
بالكمرة من حروفها . وقد يفتح كما في القاموس وجعل أحد معاني الحوق بالفتح الاحاطة ، وفيه أيضا
حاق به يحق حيقا وحيقوا وحيقانا بفتح الياء أحاط به كحاق وفيه السيف حاك وبهم الامر لزمهم ووجب
عليهم ونزل ، وأحق الله تعالى بهم مكرهم . والحق ما يشتدل على الانسان من مكروه فعله . وظاهره ان حاق
يائي وعليه غالب أهل اللغة وهو مخالف لظاهر كلام الازهرى من أنه واوى . (ومنهم) . يتعلق بسخروا والضمير
الرسول . ويقال : سخر منه وبه كزأ منه وبه فيها متحدثان معنى واستعدا لا وقيل : السخرية والاستهزاء
بمعنى لكن الاول قد يتعدى بمن والباء . وفي الدر المنصور لا يقال الاستهزاء ولا يتعدى بمن . وجوز ابر البقاء ان
يكون الضمير للمستهزئين والجار والمجرور حيث أنه متعلق بمحذوف وقع حالا من ضمير الفاعل في « سخروا » ورد بأن
المعنى حيث أنه فحاق بالذين سخروا كائين من المستهزئين ولا فائدة لهذه الحال لانها معناه من سخروا وأجيب
بأن هذا مبنى على أن الاستهزاء والسخرية بمعنى وليس بلازم فاعل من جعل الضمير للمستهزئين يجعل
الاستهزاء بمعنى طلب الهزء فيصح بيانه ولا يكون في النظام تكرار . فعن الراغب الاستهزاء ارتياد الهزء وان
كان قد يعبر به عن تعاطى الهزء فالاستجابة في كونها ارتيادا للاستجابة وان كان قد يعبر بجرى الاجابة ه
وجوز رجوع الضمير الى امم الرسل ونسب الى الخوف . ورده ابو حيان بأنه يلزم ارجاع الضمير الى
غير المذكور . وأجيب عنه بأنه في قوله المذكور . « بالذين » متعلق بحاق وتقديره على فاعله وهو اللساعة الى
بيان لحق الشر بهم . وهي اما مصدرية وضمير به للرسول الذي في ضمن الرسل . واما موصولة والضمير لها
والكلام على حذف مضاف أى فاحاط بهم وبال استهزائهم أو وبال الذى كانوا يستهزئون به . وقد يقال :
لا حاجة الى تقدير مضاف ، وفي الكلام اطلاق السبب على المسبب لأن المحيط بهم هو العذاب ونحوه
لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة ه

وقيل : ان المراد من الذى كانوا يستهزئون هو العذاب الذى كان الرسل يخوفونهم اياه فلا حاجة الى
ارتكاب التجوز السابق أو الحذف . وقد اختار ذلك الامام الواحدى . والاعتراض عليه بأنه لا قرينة على
ان المراد بالمستهزأ به هو العذاب بل السياق دليل على ان المستهزأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام يدفعه
أن الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستلزم لاستهزائهم بما جاؤا به وتوعدوا قومهم بنزوله وان
مثله لظهوره لا يحتاج الى قرينة ه

ومن الناس من زعم ان (حاق بهم) كناية عن إهلاكهم واسناده الى ما أسند اليه مجاز عقلى من قبيل أقدمنى
بلدك حقلى على فلان اذ من المعلوم من مذهب أهل الحق أن المهلك ليس الا الله تعالى فأسناده الى غيره
لا يكون الامجازا . وأنت تعلم أن الحيق الاحاطة ونسبتها الى العذاب لاشبهة في أنها حقيقة ولا داعى الى تفسيره
بالإهلاك وارتكاب المجاز العقلى ، ولعل مراد من فسر بذلك بيان مؤدى الكلام ومجموع معناه . نعم

إذا قلنا : ان الاحاطة انما تكون للجسام دون المعاني فلا بد من ارتكاب تجاوز في الكلام على تقدير استنادها الى العذاب لكن لا على الوجه الذي ذكره هذا الزاعم كما لا يخفى . وفي جمع « كانوا . ويستنهضون » ماسر غير مرة في أمثاله . (و) متعلق بما بعده . وتقديمه لرعاية القواصل .

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ١١ ﴾ خطاب لسيد المخاطبين ﷺ بانذار قومه وتذكيرهم باحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه بما يحاكي تلك الأفعال . وفي ذلك أيضا تسكئة لتسليته عليه الصلاة والسلام بما في ضمنه من العدة اللطيفة بأنه سيحقق بهم مثل ما حاق باضرابهم الاولين ، وقد انجز سبحانه وتعالى ذلك انجاسا أظهر من الشمس يوم بدر ، والمراد من النظر التفكير ، وقيل : النظر بالابصار ، وجمع بينهما الطبرسي بناء على القول بجواز مثل ذلك . (و) كيف خبر مقدم لسان أحوال وهي تامة . والعاقبة مآل الشيء . وهي مصدر كالعاقبة ، والتعبير بالمكذبين دون المستهزين قيل : للإشارة إلى أن مآل من كذب اذا كان كذلك فكيف الحال في مآل من جمع بينه وبين الاستهزاء . وأورد عليه أن تعريف المكذبين للعهد وهم الذين سخر وايفكونون جامعين بين الأمرين مع أن الاستهزاء بما جاؤا به يستلزم تكذيبه . ولا يخفى أن مقصود القائل إن أولئك وإن جمعو الأمرين لكن في الإشارة إليهم بهذا العنوان هنا ما لا يخفى من الإشارة إلى فظاعة ما نالهم ، وقيل : إن وضع المكذبين موضع المستهزين لتحقيق أنه مدار ما أصابهم هو التكذيب لينجز السامعون عنه . لآعن الاستهزاء فقط مع بقاء التكذيب بحاله بناء على توهم أنه المدار في ذلك ، وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير بتم قيل لا بد أن يتفاوت ما بينهما وإن كان كل من الأمرين واجبا لأن الأول إنما يطلب الثاني كما في قولك : توضأ ثم صل ، وقيل : لا يندان بالتفاوت لأن الأول لا باحة السير في الأرض للتجارة وغيرهما من المنافع . والثاني لا يحجب النظر في آثار الهالكين ، ولأرب في تباعد ما بين الواجب والمباح . وأورد عليه — كما قال الشهاب — أنه يأباه سلامة الذوق لأن فيه اقحام أمر أجنبي وهو بيان إباحة السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزين وما يناسبه وما يتصل به من الأمر بالاعتبار بآثارهم وهو مما يخجل بالبلاغة اخلاصا ظاهرا .

وتعقب بأن هذا وإن تراعى في بادي النظر لكنه غير وارد إذ ذاك غير أجنبي لأن المراد خذلانهم وتخليتهم وشأنهم من الاعراض عن الحق بالتشاغل بامر دنياهم كقوله تعالى : (وليتبعوا) . وهذا حاصل ما قيل : إن الكلام مجاز عن الخذلان والتخيلة وإن ذلك الأمر متسخط إلى الغاية كما تقول لمن عزم على أمر مؤد إلى ضرر عظيم فبالغت في نصحه ولم يتجع فيه أنت وشانك وافعل ما شئت فانك لا تريد بذلك حقيقة الأمر كيف والأمر بالشئ مراد له وأنت شديد الكراهة متحسرا ولكنك كائنك قات له إذ قد أبيت النصح فانت أهل لأن يقال لك : افعل ما شئت . ولا يخفى أن انفعال ذلك من الآية في غاية البعد . ووفق انزخشرى بين هذه الآية وقوله تعالى في سورة النمل : (قل سيروا في الارض فانظروا) بحمل الأمر بالسير هنا على الاباحة المذكورة آنفا ، وحمل الأمر به هناك على السير لاجل النظر . ولهذا كان العطاف بالغاء في تلك الآية . ونظر فيه بعضهم بغير ما أشرنا اليه أيضا .

وذكر أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا : (ثم انظروا) وفي غير ما موضع « فانظروا » لأن المقام هنا يقتضى

ثم دونه في هاتيك المواضع . وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكتنا من قبلهم من قرن مكنتم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى : (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على أن المالكين طوائف كثيرة . والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك فيكون المراد به استمراء البلاد ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليرووا الآثار فيديار بعدديار وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء ولا كذلك في المواضع الاخرا، ولا يخلو عن دغدغة واختار غير واحد أن السير متجدهناك وهنا ولكنه أمر متمد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظرا إلى آخره . وبم أخرى نظر إلى أوله وكذا شأن كل مبتدئ (قُلْ) على سبيل التقرير لهم والتوبيخ (لَمَّا مَنَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) من العقلاء وغيرهم أي لمن الكائنات جميعا خلقا وملكا وتصرفا .

وقوله سبحانه وتعالى : (قُلْ لَّهِ) تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الاقرار بأن الكل له سبحانه وتعالى وفيه إشارة إلى أن الجواب قد بلغ من الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع فان أمر السائل بالجواب إنما يحسن - كما قال الامام - في موضع يكون فيه الجواب كذلك، قيل : وفيه إشارة إلى أنهم تفاقموا في الجواب مع تعينه لكونهم محجوجين ، وذكر عصام الملة أن قوله سبحانه وتعالى : (قل لمن) النسخ معناه الامر بطالب هذا المطلب والتوجه إلى تحصيله . وقوله عز وجل : (قل لله) معناه انك إذا طلبت وأدى نظرك إلى الحق فاعترف به ولا تنكره . وهذا إرشاد إلى طريق التوحيد في الافعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الالهية وهو الاحتراز عن حال المكذبين *

وفي هذا إشارة إلى وجه الربط وسبب أن شاء الله تعالى قريبا ما يدلم منه الوجه الوجه لذلك ، والجسار والمجرور خبر مبتدأ محذوف أي لله تعالى ذلك أودك الله تعالى شأنه (كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) جملة مستقلة داخلة تحت الامر صادحة بشمول رحمته عز وجل لجميع الخلق اثر بيان شمول ما كره وقدرته سبحانه وتعالى لكل المصحح لانزال العقوبة بالمكذبين مسوقة لبيان أنه تعالى رموف بالعباد لا يعجل عليهم بالعقوبة ويقبل منهم التوبة وما سبق وما لحق من أحكام الغضب ليس الا من سوء اختيار العباد لسوء استعدادهم الاذلي لا من مقتضيات ذاته جل وعلا وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسم يظلمون ، ومعنى كتب الرحمة على نفسه جل شأنه ايجابها بطريق التفضل والاحسان على ذاته المقدسة بالذات لا بتوسط شيء . وقيل : هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي » ، وفي رواية الترمذي عنه مرفوعا « لما خلق الله تعالى الخلق كتب كتابا عنده بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي » ، وفي رواية ابن مردويه عنه « ان الله تعالى كتب كتابا بيده لنفسه قبل أن يخلق السموات والارض فوضعه تحت عرشه فيه رحمتي سبقت غضبي » إلى غير ذلك من الاخبار ، ومعنى سبق الرحمة وغلبتها فيها أنها أقدم تعلقا بالخلق وأكثر وصولا إليهم مع أنها من مقتضيات الذات المفضية للخير .

وفي شرح مسلم للامام النووي قال العلماء : غضب الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الارادة فارادته

الثواب المطيع والمنفعة للعبد تسمى رضا ورحمة وأرادته عقاب العاصي وخذلانه تسمى غضبا. وأرادته سبحانه وتعالى صفة له قديمة يريد بها، قالوا: والمراد بالسبق والغلبة هنا كثرة الرحمة وشمولها كما يقال غلب على فلان الكرم والشجاعة إذا كثرا منه انتهى، وهو يرجع إلى ما قلنا. وحاصل الكلام في ذلك أن السبق والغلبة في العلاقات في نفس الصفة الذاتية إذ لا يتصور تقدم صفة على صفة فيه تعالى لاستتاراه حدوث المسبوق، وكذا لا يتصور الكثرة والقلة بين صفتين لاستتار ذلك الحدوث وقد يراد بالرحمة ما يرحم به وهي بهذا المعنى تنصف بالتعدد والمهبط ونحو ذلك أيضا، وعليه يخرج ما أخرجه مسلم. وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال: «قال رسول الله ﷺ إن لله تعالى خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة كل رحمة طباق ما بين السموات والأرض فجعل منها في الأرض رحمة فيها تططف الولادة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض فإذا كان يوم القيامة أكملها هذه الرحمة». هـ

وأخرج عبد بن حميد. وغيره عن عبد الله بن عمرو قال: «إن لله تعالى مائة رحمة أهبط منها رحمة واحدة إلى أهل الدنيا يترأخ بها الجن والأنس وطائر السماء وحيتان الماء ودواب الأرض وهواها وما بين الهواء واختزن عنده تسعا وتسعين رحمة حتى إذا كان يوم القيامة اختلج الرحمة التي كان أهبطها إلى أهل الدنيا فحواها إلى ما عنده فجعلها في قلوب أهل الجنة وعلى أهل الجنة»، والمراد بالرحمة في الآية ما يعم الدارين مع عموم متعلقها، فما روى عن الكلبي من أن المعنى أوجب لنفسه الرحمة لامة محمد ﷺ بأن لا يعذبهم عند التكذيب كما عذب من قبلهم من الأمم الحالية والقرون الماضية عند ذلك بل يؤخرهم إلى يوم القيامة لم يدع إليه إلا إظهار ما يناسب المقام من أفراد ذلك العام. وفي التعبير عن الذات بالنفس رد على من زعم أن لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإن أريد به الذات إلا مشاكسة. واعتبار المشاهدة التقديرية غير ظاهر كما هو ظاهر، وقوله سبحانه: (لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) جواب قسم محذوف وقع على ما قال أبو البقاء - كتب موقعه - والجملة استئناف نحوي مسوق للوعيد على أشراكهم وأغفالهم النظر، وقيل: يباين كأنه قيل: وما تلك الرحمة فقيل: إنه تعالى (ليجمعنكم) الخ وذلك لأنه لولا خوف القيامة والعذاب لحصل المخرج والمرج وارتفع الضبط وكثر الخطأ. وأورد عليه أنه إنما يظهر ما ذكر لو كانوا معترفين بالبعث وليس فليس هـ

وقال بعض المحققين أيضا: إنه تكلف ولا يتوجه فيه الجواب بالإعتبار ما يازم التخويف من الامتناع عن المناهي المستلزم للرحمة، وقيل: صلاحية ما في الآية للجواب باعتبار أن المراد ليجمعنكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآن على تكذيبكم على ما أشار إليه الكلبي، وقيل: إن القسم وجوابه في محل نصب على أنه بدل من (الرحمة) بدل البعض، وقد ذكر النحاة أن الجملة تبدل من المفرد نعم لم تعرضوا لأنواع البدل في ذلك. والجار والمجرور قيل بمتعلق بمحذوف أي ليجمعنكم في القبور مبعوثين إلى يوم النخ على أن البعث بمعنى الارسال وهو مما يتعدى إلى ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمين، واعتراض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان لأن يراد بيوم القيامة واقعتها في موقعها، وقيل: هو متعلق بالفعل المذكور، والمراد جمع فيه معنى السوق والاضطرار كأنه قيل ليعثنكم ويسوقكم ويضعارنكم إلى يوم القيامة أي إلى حسابها، وقيل: إنه متعلق بالفعل

ولإي معنى في كذا في قوله :

لا تتركني بالوعد كأتني إلى الناس مطلى به القار أجرب

ومنع بعضهم مجيء إلى معنى في في كلامهم ولو صح ذلك لجاز زيد إلى الكوفة بمعنى في الكوفة وتأول البيت بتضمنين مضافاً ومبغضاً وأموكرها ، وأجيب بأن ذلك إنما يرد إذا قيل : إن استعمالاً إلى بمعنى في قياس مطرد وأمل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذكر ، وارتكاب التضمنين خلاف الأصل ، وارتكاب القول بأن إلى بمعنى في وإن لم يكن مطرداً أهون منه ، وقيل : أنها بمعنى اللام ، وقيل : زائدة والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السياق ، وقيل : عام لهم وللمؤمنين بعد أن كان خاصاً بالكافرين أي ليجمعنكم أيها الناس إلى يوم القيامة (لَارَيْبَ فِيهِ) أي لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه لوضوح أدلته وسطوع براهينه التي تقدم بمض منها * والجملة حال من اليوم والضمير المحرور ، ويحتمل أن تكون صفة لمصدر محذوف والضمير له أي جمعاً لاريب فيه ، وجوز أن تكون تأكيذاً لما قبلها كما قالوا في قوله تعالى : (ذلك الكتاب لا ريب فيه) *

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) بتضيم رأس الملم وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم والاستعداد القريب الحاصل من مشاهدة الرسول ﷺ واستماع الوحي وغير ذلك من آثار الرحمة ، وموضع الموصول قيل : نصب على الذم أرفع على أنه خير لمبتدأ محذوف أي أنتم الذين وهو نعمت مقطوع ولا يرام أن يكون كل نعت مقطوع يصح اتباعه نعمتا بل يكفي فيه معنى الوصف ألا ترى إلى قوله تعالى : (ويل لكل همزة أبادة الذي جمع مالا) كيف قطع فيه (الذي) مع عدم صحة اتباعه نعمتا للكرة فلا يرد أن القطع إنما يكون في النعت والضمير لا ينعى ، وقيل : هو بدل من الضمير بدل بعض من كل بتقدير ضمير أو هو خير مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً ولا اختصاص للقطع بالنعت ، ولعلمهم إنما لم يجعلوه منصوباً بفعل مقدر أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذكر لدعواهم أن مجرد التقدير لا يفيد الذم أو المدح إلا مع القطع . واختار الاختصاص البدلية ، وتعقب ذلك أبو البقاء بأنه بعيد لأن ضمير المتكلم والمخاطب لا يبدل منهما لوضوحهما غاية الوضوح وغيرهما دونهما في ذلك ، وقيل :

هو مبتدأ خبره (فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢) والفاء للدلالة على أن عدم إيمانهم وأصرارهم على الكفر مسبب عن خسرانهم فإن إبطال العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك في التقليد أدى بهم إلى الأصرار على الكفر والامتناع عن الإيمان ، وفي الكشف فأن قلت : كيف يكون عدم إيمانهم مسبباً عن خسرانهم والأمر على العكس ؟ قلت : معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله تعالى لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون *

وحاصل الكلام على هذا الذين حكم الله تعالى بخسرانهم لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون ، والحكم بالخسران سابق على عدم الإيمان لأنه مقارن للعلم باختيار الكفر لا لحصوله بالفعل فيصح ترتب عدم الإيمان عليه من هذا الوجه ، وأنت تعلم أن هذا السؤال يتدفع بحمل الخسران على ما ذكرناه ، ولعله أولى بما في الكشف لما فيه من الدغغة ، والجملة كما قال غير واحد تذييل مسوق من جهته تعالى لتقبيح حالهم غير داخل تحت الأمر * وقيل : الظاهر على تقدير الابتداء عطف الجملة على (لا ريب فيه) فيحتاج الفصل إلى تكلف تقدير سؤال كأنه قيل : فلم يرتاب الكافرون به ؟ فاجيب بأن خسرانهم أنفسهم صار سبباً لعدم الإيمان ، وجوز على ذلك التقدير كون الجملة حالية وهو كما ترى *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) أى سموات عالم الأرواح وأرض عالم الجسم، ويقال: الروح سماء القلب لأن منها ينزل غيث الإلهام والقلب أرضها لأنه فيه يثبت زهر الحكمة ونور المعرفة (وجعل الظلمات) أى وأنشأ في عالم الجسم ظلمات المراتب التى هى حجب ظلمات اللذات المقدس وأنشأ في عالم الأرواح نور العلم والادراك، ويقال: الظلمات الهواجس والخواطر الباطلة. والنور الإلهام. وقال بعضهم: الظلمات أعمال البدن والنور أحوال القلب، ثم بعد ظهور ذلك (الذين كفروا بهمهم يعدلون) غيره ويثبتون معه سبحانه وتعالى من يساويه في الوجود وهو الله الذى لا تغاير له في سائر صفاته (هو الذى خلقكم من طين) وهو طين المادة الهيولانية (ثم قضى أجلا) أى حدا معيناً من الزمان إذا بلغه السالك إلى ربه سبحانه وتعالى فى فيه عز شأنه (وأجل مسمى عنده) وهو البقاء بعد الفناء، وقيل: الأجل الأول هو الذى يقتضيه الاستعداد طبعاً بحسب الهوية وهو المسمى أجلاً طبعياً لشخص بالنظر إلى زواجه الخاص وتركيبه المخصوص بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية. ونكر لأنه من أحكام القضاء السابق الذى هو أم الكتاب وهى ثابته منزهة عن الشخصيات إذ محلها الروح الأول المقدس. والأجل الثانى هو الأجل المقدر الزمانى الذى يقع عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهو مثبت فى كتاب النفس المسمى التى هى لوح القدر «ثم أنتم» بعد ما علمتم ذلك «تعترون» وتشكرون فى تصرفه فيكم بإياديه (وهو الله فى السموات وفى الأرض) أى سواء ألوهيته بالنسبة إلى العالم العلوى والسفلى «يعلم سركم» فى عالم الأرواح وهو عالم الغيب «ووجهركم» فى عالم الأجسام وهو عالم الشهادة (ويعلم ما تكسبون) فيها من العلوم والحركات والسكنات وغيرها فيجازيكم بحسبها، وقيل: المعنى يعلم جولان أرواحكم فى السماء لطلب معادن الأفراح وتقلب أشيائكم فى الأرض لطلب الوسيلة إلى مشاهدته ويعلم ما تحصلونه بذلك «وما تأتيتهم من آية من آيات ربهم» الانفسية والواقعية «إلا كانوا عنها معرضين» لسوء اختيارهم وعى أعينهم عن مشاهدة أنوار الله تعالى الساطعة على صفحات الوجود (وقالوا) لضعف يقينهم «لولا أنزل عليه ملك» فتراه لتزول شبهتنا «ولولا أنزلنا ما كالتقى الأمر» أى أمر هلاكهم لعدم قدرتهم على تحمل مشاهدته «ولولجملنا ملكا لجعلنا رجلا» ليتمكنهم مشاهدته «قل لمن مافى السموات والأرض» أى مافى العالمين (قل لله) إيجادا وإفناء «كتب على نفسه الرحمة»

قال سيدى الشيخ الأكبر قدس الله تعالى سره: إن رحمة الله تعالى عامة وهى نعمة الامتنان التى تنال من غير استحقاق وهى المرادة فى قوله تعالى: «فبإرحمة من الله لنت لهم» واليها الإشارة بالرحمن فى البسملة. وخاصة وهى الواجبة المرادة بقوله تعالى: «فأسأ كتبها للذين يتقون» واليها الإشارة بالرحيم فيها. ويشير كلامه قدس الله تعالى سره فى الفتوحات إلى أن مافى الآية هو الرحمة الخاصة، ومقتضى السياق أنها الرحمة العامة وذكر قدس الله تعالى سره فى أثناء الكلام على الرحمة وقول الله عز شأنه يوم القيامة «شفعت الملائكة وشفعت النبيون والمؤمنون وبقي أرحم الراحمين أن رحمة الله تعالى سبقت غضبه» كما فى الخبر. فهى أمام الغضب فلا يزال غضب الله تعالى يجرى فى شأواه بالانتقام من العباد حتى ينتهى إلى آخر مداه فيجد الرحمة قد سبقته فتتناول منه العبد المغضوب عليه فتبسط عليه ويرجع الحكم لها فيه، والمدى الذى يقطعه الغضب ما بين الرحمن الرحيم الذى فى البسملة وبين الرحمن الرحيم الذى بعد الحمد لله رب العالمين. فالحمد لله رب العالمين

هو المدي وأوله وآخره مآقد عذبت، وإنما كان ذلك عين المدي لأن فيه يظهر السراء والضراء، ولهذا كان فيه الجود وهو الثناء ولم يقيد بسراء ولا ضراء فيعصمهما، ويقول الشرع في حمد السراء: الحمد لله المنعم المتفضل، ويقول في حمد الضراء: الحمد لله على كل حال. فالحمد لله قد جاء في السراء والضراء فلمذا كان عين المدي، وامان أحد في الدار الآخرة إلا وهو يحمد الله تعالى ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمراره عليه فجعل الله تعالى عقيب (الحمد لله رب العالمين) الرحمن الرحيم فالعالم بينهما بما هو عليه من محمود ومذموم، وهذا شبيه بما جاء في سورة ألم نشرح وهو تقيبه عجيب منه سبحانه وتعالى إبادته ليتقوى عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله تعالى. وأنت إذا التفت أدنى التفات تعلم أنه مامن أثمن من آثار البطش إلا وهو طرز برحمة الله تعالى بل مامن من يد ونحوه إلا وقد خرج من مطالع أفلاك الرحمة التي أفاضت شآئيبها على القوابل حسب القابليات، وبما يظهر سبق الرحمة أن كل شيء موجود مسبوق بتعلق الإرادة بإيجاده وإخراجه من حيز الدم الذي هو معدن كل نقص، ولا ريب في أن ذلك رحمة كأنه لا ريب في سبقه، نعم تنقسم الرحمة من بعض الحيات إلى قسمين، رحمة محضة لا يشوبها شيء من النقمة كنعيم الجنة وهي الطالعة من بروج اسمه سبحانه الرحيم ولكونه صلى الله عليه وسلم يجب دخول أمته الجنة ويكره لهم النار سماه الحق عز اسمه الرحيم في قوله سبحانه وتعالى: «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»، ورحمة قد يشوبها نقمة كتأديب الولد بالضرب رحمة به وكشرب الدواء المر بالشبع وهي المشرقة من مطالع آفاق اسمه عز اسمه الرحمن، ولعل هذه الرحمة العامة هي المرادة في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ثم أعلم أن سبق الرحمة الغضب يقتضى ظاهراً سبق تجليات الجمال على تجليات الجلال لأن الرحمة من الجمال والغضب من الجلال.

وذكر مولانا الشيخ عبد الكريم الجيلبي قدس سره أن الجلال أسبق من الجمال. فقد ورد في الحديث «المظنة إزارى والكبرياء ردائي» ولا أقرب من ثوب الرداء والازار إلى الشخص. ثم قال: ولا يناقض هذا قوله جل شأنه: «سبقت رحتي غضبي»، فإن الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم والعموم من الجلال. وادعى أن الصفة الواحدة الجمالية إذا استوفت كلها في الظهور أو قاربت سميت جلالة لقرة ظهور سلطان الجمال ففهوم الرحمة من الجمال وعمومها وانتهاؤها جلال، وأنت تعلم أنه إذا فسر السبق بالمعنى الذي نقله النووي عن العلماء سابقاً وهو الكثرة والشمول فهو مما لا ريب في تحققه في الرحمة إذ في كل غضب رحمة وليس في كل رحمة غضب كما لا يخفى على من حقق النظر.

وبالجملة في رحمته سبحانه مطعم أى مطعم حتى أن أبلّس يرجوها يوم القيامة على ما يدل عليه بعض الآثار. وأعطى الناس بها إن شاء الله تعالى هذه الأمة. نسأل الله تعالى لنا ولكم الحظ الأوفر منها (ليجتمعكم إلى يوم القيامة) الصغرى أو الكبرى (لا ريب فيه) في نفس الأمر وإن لم يشعر به المحجوبون «الذين خسروا أنفسهم» بأهلاصها في الشهوات والذات القانية فحجبوا عن الحقائق الباقية النورية واستبدلوا بها المحسوسات القانية الظاهرية (فهم لا يؤمنون) لذلك، نسأل الله سبحانه وتعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة.

﴿وَلَهُ عَظْفٌ عَلَى اللَّهِ﴾ فهو داخل تحت «قل» على أنه احتجاج ثان على المشركين واليه ذهب غير واحد وقال أبو حيان: الظاهر أنه استثناف أخبار وليس مندرجا تحت الأمر أى لله سبحانه وتعالى خاصة

(مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) أي الوقتين المخصوصين . وما موصولة . و(سكن) إما من السكنى فيتناول الكلام المتحرك والسكن من غير تقدير، وتعديتها بنى إلى الزمان مع أن حق استعمالها في المكان لتشبيه الاستقرار بالزمان بالاستقرار بالمكان ، وجوز أن يكون هناك مشاكلة تقديرية لأن معنى لله ما في السموات والأرض ما سكن فيهما واستقر ، والمراد وله ما اشتغلا عليه ، وإما من السكن ضد الحركة كما قيل ، وفي الكلام الاكتفاء بأحد الضدين كما في قوله تعالى : (سرايل تقيكم الحر) والتقدير ماسكن فيهما وتحرك وإنما اكتفى بالسكون عن ضده دون العكس لأن السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون كما قيل :

إذا هبت رياحك فاغتنبها فان لكل خافقة سكون

ولأن السكون في الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك الحركة. ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك في مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك والتصرف . وأجيب بأن هذا المحذوف في قوة المذكور لسرعة انقضاءه من ذكر ضده والمقام لا يستدعي الذكر وإنما يستدعي عموم التنزيات والتصرفات الواقعة في الليل والنهار، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الفهم كناية عن جميع ذلك ناسب المقام . وقيل : إن ما سكن يعم جميع المخلوقات إذ ليس شيء منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال ما يرى متحركا بناء على ما حقق في موضعه من أن تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلّة السكنات المتخللة وكثرتها، وفي معنى الحركة والسكون وبيان أقسام الحركة المشهورة كلام طويل يطلب من محله (وَهُوَ السَّمِيعُ) أي المبالغ في سماع كل مسعود فيسمع هواجس كل ما يسكن في الملوين (الْعَلِيمُ ١٣) أي المبالغ في العلم بكل معلوم من الأجناس المختلفة؛ والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعه وعلوه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جل شأنه أو للوعيد على أقوالهم وأفعالهم ولذا خص السمع والعلم بالذكر، وهي تحتل أن تكون من مقول القول وأن تكون من مقول الله تعالى (قُلْ) للشركين بعد توبيخهم بما سبق (أَغَيْرَ اللَّهِ أَخْذُ وَلِيًّا) إنكار لاتخاذ غير الله تعالى وإيا لا لاتخاذ الولي مطلقا ولذا قدم المفعول الأول وأولى المهمة. ونحوه (أَفْغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدَ) والمراد بالولي هنا المعبود لانه رد لمن دعاه ﷺ، فقد قيل : إن أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام : يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يحملك على ذلك إلا الفقر فارحم فانا نجتمع لك من أموالنا حتى نكون من أغنانا فنزلت . واعترض بأن المشرك لم يخصص عبادة بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل : أأخذ غير الله وليا . وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لانه لا يجتمع عبادة سبحانه مع عبادة غيره كما قيل :

إذا صافى صديقك من تعادى فقد عاداك وانقطع الكلام

وقيل: الولي بمعنى الناصر كما هو أحد معانيه المشهورة، ويعلم من إنكار اتخاذ غير الله تعالى نصرا أنه لا يتخذ معبودا من باب الأول، ويحتل الكلام على ما قبل. أن يكون من الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر قصدا إلى محاضرات النصيح ليكون أعون على القبول كما في قوله تعالى : (وما لي لأعبد الذي فطرني وإليه ترجعون) (فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أي مبدعهما كما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما .

وأخرج أبو عبيدة . وابن جرير . وابن الأنباري عنه رضي الله تعالى عنه قال: كنت لأدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بشر فقال أحدهما: انا فطرتهما يقول: انا ابتدأتها، وهو نعت للجلالة مؤكداً للإنكار، وصح وقوعه نعتاً للمعرفة لأنه بمعنى الماضي سواء كان كلاماً من الله تعالى ابتداءً أو محكيًا عن الرسول ﷺ إذ المعتبر زمان الحكم لا زمان التكلم، ويدل على ارادة الماضي أنه قرأ الزهري (فطر) ولا يضر الفصل بينهما بالجملة لأنهما ليست بأجنسية اذ هي عامة في عامل الموصوف، وقيل: بدل من الاسم الجليل، ورجحه أبو حيان بأن الفصل فيه أسهل، وقرئ بالرفع والنصب على المدح أى هو فاطر أو أمدح فاطر، وجوز أن يكون النصب على البدلية من (وليا) لا الوصفية لأنه معرفة، نعم يجوز على قراءة الزهري أن تكون الجملة صفة له •

(وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ) أى يرزق ولا يرزق كما أخرجه ابن جرير . وغيره عن السدي، فالمراد من الطعم الرزق بمعناه اللغوي وهو كل ما ينفع به بدليل وقوعه مقابلاً له في قوله تعالى: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وغير الخاص عن العام مجازاً لأنه أعظمه وأكثره لشدة الحاجة اليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره لأنه يعلم من ذلك نفي ما سواه فهو حقيقة، والجملة في محل نصب على الحالية، وعن أبي عمرو . والاعمش . وعكرمة أنهم قرأوا (ولا يطعم) بفتح الياء والعين أى ولا يأكل والضمير لله تعالى، ومثله قراءة أبي عتبة بفتح الياء وكسر الدين، وقرأ يعقوب بمكسر القراءة الأولى أعنى بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل، والضمير حينئذ في الفاعلين لغير الله تعالى أى أتخذ من هو مرزوق غير رازق ولياً، والكلام وإن كان معجزة الاصنام إلا أنه نظر إلى عموم غير الله تعالى وتغايب أولى العقول كعيسى عليه الصلاة والسلام لأن فيه إنكار أن يصاح الاصنام اللالوية من طريق الأولى، وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقاً غير خالق كقوله تعالى: (لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) ويعمل الفعل على معنى النفع لا يردثنى رأساً، وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) ببناءهما للفاعل، ووجهت إما بأن الفعل بمعنى استفعل كما ذكره الأزهرى أى وهو يطعم ولا يستطعم أى لا يطلب طعاماً ويأخذه من غيره أو بأن المعنى يطعم تارة ولا يطعم أخرى كقوله سبحانه وتعالى (يقبض ويبسط) والضمير ان لله تعالى، ورجوع الضمير الثاني لغير الله تعالى تكلف يحتاج إلى التقدير (قُلْ) بعد بيان أن اتخاذ غيره تعالى ولياً ما يقضى بطلانه بديهة العقول (إِنِّي أُمِرْتُ) من جناب ولي جل شأنه ﴿أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ وجهه لله سبحانه وتعالى غلضاله لأن النبي عليه الصلاة والسلام ماور بما شرعه إلا ما كان من خصائصه عليه الصلاة والسلام وهو امام أمته ومقتداهم وينبغي لكل أمر أن يكون هو العامل أولاً بما أمر به ليكون أدعى للامثال، ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام (سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين) وقيل: إن ما ذكره للتحريض كما يأمر الملك رعيته بأمر ثم يقول وأنا أول: من يفعل ذلك ليعلمهم على الامثال والا فلم يصدر عنه ﷺ امتناع عن ذلك حتى يؤمر به وفيه نظر ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أى فى أمر من أمور الدين، وفي الكلام قول مقدر أى وقيل لى: لا تكونن، فالواو من الحساية عاطفة للقول المقدر على (أمرت)، وحاصل المعنى إني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك، وقيل: إنه معطوف على مقول (قل) على المعنى إذ هو فى معنى قل إني قبل لى كن أول مسلم ولا تكونن فالواو من المحكي، وقيل: إنه عطف على (قل)

على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأن يقول كذا ونهى عن كذا ، وتعقب بأن سلاسة النظم تأتي عن فصل الخطابات التبليغية بعضها عن بعض بخطاب ليس منها ، وجوز أن يعطفه على (إني أمرت) : داخل في حيز (قل) والخطاب ليكل من المشركين ، ولا يخفى تكلفه وتفسفه وعدم صحة عطف على (أكون) ظاهر إذ لا وجه للالتفات ولا معنى لأن يقال أمرت أن لا تكون : ﴿ قُلْ إِنْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي ﴾ أى بخالفة أمره ونهيه أى عصيان كان فيدخل فيه ، اذ كره لا أوليا ، وقوله سبحانه وتعالى ﴿ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ٥ ﴾ أى عذاب يوم القيامة . وعظمه لعظم ما يقع فيه مفعول (أخاف) والشرطية معترضة بينهما وجواب الشرط محذوف وجوبا . وما تقدم على الاداة شبيه به فهو دليل عليه وليس إياه على الأصح خلافا للكوفيين والمبرد ، والتقدير أن عصيت أخف أو أخاف عذاب النخ ، وقيل : صرت مستحقا للعذاب ذلك اليوم . وفي الكلام مبالغة أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدم في قطع أطماعهم وتعريض بانهم عصاة مستحقون للعذاب حيث أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم الانتفاء . وقرن بأن التي تفيد الشك وجئ بالماضي إبراا له في صورة الحاصل على سبيل الفرض . ويؤول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم فليس في الكلام دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على نفسه المقدسة الكفر والمعصية مع أنه ليس كذلك لعصمته ﷺ . وأورد بعضهم دلالة الآية على ما ذكر بحثا ثم قال ، وأجيب عنه بأن الخوف تعلق بالمصيان المتمتع الوقوع امتناعا عاديا فلا تدل الأعلى أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه وحاشاه الكفر والمعصية وهذا لا يدل على حصول الخوف ، وأنت تعلم أن فيما قدمنا غنى عن ذلك . ويفهم من كلام بعضهم أن خوف المعصوم من المعصية لا ينافي العصمة لعله أن الله سبحانه وتعالى فداى لما يريد وأنه لا يجب عاياه شيء ، وفي بعض الآثار أنه عز شأنه قال موسى عليه السلام : يا موسى لا تأمن مكرى حتى تجوز الصراط ٥

وجاء في غير ما خبر أنه ﷺ إذا عصفت الريح يصفر وجهه الشريف ويقول : أخاف أن تقوم الساعة مع أن الله تعالى أخبره أن بين يديها ظهور المهدي . وعيسى عليهما السلام : وخروج الدجال . وطلوع الشمس من مغربها إلى غير ذلك من الأمارات التي لم توجد إذ ذاك ولم تحقق بعد . وصح أنه ﷺ اعترض عن عدم خروجه عليه الصلاة والسلام لصلاة التراويح بعد أن صلاها أول رمضان وتكاثر الناس رغبة فيها بقوله «خشيت أن تفرض عليكم» مع أن ما كان ليلة الإسراء إذ فرضت الصلوات يشهر بأنه تعالى لا يفرض زيادة عن الخمس وكل ذلك يدل على أن الله تعالى أن يفعل ما شاء وقضاه ما يبارم في أمثال ذلك لو فعل تغير تعلق الصفة وهو لا يستلزم تغير الصفة ليلزم الحدوث وقيام الحوادث به تعالى شأنه وهذا بحث طويل الذيل ولعل النوبة نقضى إلى تحقيقه إن شاء الله تعالى ٥

﴿مَنْ يُصِرْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ﴾ أى من يصرف العذاب عنه فثائب الفاعل ضمير العذاب ، وضمير (عنه) يعود على «من» ، وجوز العكس أى من يصرف عن العذاب . و(من) على الوجهين مبتدأ خبره الشرط أو الجواب أو هما على الخلاف ، والظرف متعلق بالفعل أو بالعذاب أو بمحذوف وقع حالا من الضمير ٥ وجوز أن يكون نائب الفاعل . وهل يحتاج حينئذ إلى تقدير مضاف أى عذاب يومئذ أم لا فيه خلاف فقيل : لا بد منه لأن الظرف غير التام أى المقطوع عن الإضافة كقبل وبعد لا يقام مقام الفاعل إلا بتقدير

مضاف «وَيَوْمَئِذٍ لَهُ حُكْمُهُ» وفي البر المصون لاجابة اليه لأن التثوين لسكونه عوضا يجعل في قوة المذكور خلافا للاخفش . وذكر الأجهوري أن التثوين هنا عوض عن جملة محذوفة يتضمنها الكلام السابق والأصل يوم اذ يكون الجزاء ونحو ذلك، والجملة مستأنفة مؤكدة لتحويل العذاب، وجوز أن تكون صفة (عذاب) . وقرأ حمزة والكسائي . ويعقوب . وأبو بكر عن عاصم «من يصرف» على أن الضمير فيه لله تعالى . وقرأ أبي «من يصرف الله» باظهار الفاعل والمفعول به محذوف أى العذاب أو «يَوْمَئِذٍ» محذوف المضاف أو يحذف اليوم عبارة عما يقع فيه، و(من) في هذه القراءة أيضا مبتدأ .

وجوز أبو البقاء أن يجعل في موضع نصب بفعل محذوف تقديره من يكرم يصرف الله العذاب عنه فيجعل يصرف تفسيراً للمحذوف، وأن يجعل منصوبا يصرف ويجعل ضمير (عنه) للعذاب أى أى انسان يصرف الله تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ أى الرحمة العظمى وهى النجاة كقولك : ان أطعمت زيدا من جوعة فقد أحسن الله إليه تريد فقد أتممت الاحسان اليه ، وعلى هذا يكون الكلام من قبيل - من أدرك مرعى الصبان فقد أدرك - «ومن كانت هجرته إلى الله تعالى» الخبر، ومن قبيل صرف المطلق إلى الكامل ، وقيل : المراد فقد أدخله الجنة فذكر المازوم وأريد اللازم لأن ادخال الجنة من لوازم الرحمة إذهي دار الثواب اللازم لتترك العذاب . ونقض بأصحاب الاعراف . وأجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَلِكَ الْقَوْزُ الْيُبُّ ١٦﴾ حال عقيدة لما قبله ، والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة لقوله تعالى : « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز » وأنت تعلم أنه إذا قلنا : إن الاعراف جبل في الجنة عليه خواص المؤمنين كما هو أحد الأقوال لا يرد النقض ، وسيأتى أن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وما ذكر من الجواب مبنى على ما لا يخفى بعده ، والداعى إلى التأويل اتحاد الشرط والجزاء المحتج عندهم .

وقال بعض الكمالين : إن ما في النظم الجليل نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « لن يجرى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » يعنى بالشراء المذكور ، وان اختلاف العنوان يكفى في صحة الترتيب والتعقيب ، ولك أن تقول : إن الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوح اليه صيغة الماضى والمستقبل والترتيب باعتبار الاخبار . وتعقبه الشهاب بأنه تكلف لأن السبب والمسبب لا بد من تغايرهما معنى ، والحديث المذكور منهم من أخذ بظاهره ومنهم من أوله بأن المراد لا يجزيه أصلا وهو دقيق لأنه تعليق بالمحال . وأما كون الجواب ماضيا لفظا ومعنى ففيه خلاف حتى منعه بعضهم في غير كان لمرارتها في الماضى أهوا في قوم . والاشارة إما إلى الصرف الذى في ضمن (يصرف) وإما إلى الرحمة، وذكر لتأويل المصدر بأن والفعل . ومنهم من اعتبر الرحم بضم فسكون أو بضمهتين وهو - على ما في القاموس - بمعنى الرحمة . ومعنى البعد للابتناء بعلو درجة ما أشير اليه ، والفوز الظفر بالبغية، وأل لقصره على المسند اليه .

﴿وَأَنْ يَسْأَلَكَ اللَّهُ بَعْضُ﴾ أى بياية كمرض وحاجة ﴿فَلَا تَشْفِ﴾ أى لا مزيل ولا مفرج ﴿لَهُ﴾ عنك ﴿إِلَّا أَوْهَرُ﴾ والمراد لا قادر على كشفه سواء سبحانه وتعالى من الأصنام وغيرها ﴿وَأَنْ يَسْأَلَكَ بِخَيْرٍ﴾ من صحة وغنى ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٧﴾ ومن جملة ذلك فيقدر جل شأنه عليه فيمسك به ويحفظه عليك

من غير أن يقدر على دفعه ورفعه أحد كقوله تعالى: (فلا راد لفضله) ويظهر من هذا ارتباط الجزاء بالشرطه
 وقيل: إن الجواب محذوف تقديره فلا راد له غيره تعالى، والمذكور تأكيد للجوابين لأن قدرته تعالى على
 كل شيء من الخير والشر تؤكد أنه سبحانه وتعالى كاشف الضر وحافظ النعم ومدبها، وزعم أنه لا تتعاقله
 بالجواب الأول بل هو علة الجواب الثاني ظاهر البطلان إذ القدرة على كل شيء تؤكد كشف الضر بلا شبهة
 وإنكار ذلك مكابرة، وأصل المس - كما قال أبو حيان - تلاقى الجسمين، والمراد به هنا الإصابة - وجعل غير
 واحد الباء في يضر وفي بخير لاتعدية (١) وإن كان الفعل متعديا كأنه قيل: وإن يمسك الله الضر، وفسروا الضر بالضم
 بسوء الحال في الجسم وغيره وبالفتح بصد النفع، وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر - على ما في البحر - لأن
 الشر أعم فأتى بلفظ الاختصاص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة، وقال ابن عطية: إن مقابلة الخير بالضر
 مع أن مقابله الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للدول عن قانون الضمة وطرح رداء التكلف وهو أن
 يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق بالمقام كقوله تعالى: (إن لك أن لا تجمع فيها
 ولا تفرى وأنك لا تظلم فيها ولا تصحى) فجاء الجوع مع العرى وبالظما مع الضحو وكان الظاهر خلافه.
 ومنه قول امرئ القيس:

كأنني لم أركب جو ادا للذة ولم أتبطن كأعبا ذات خلخال

ولم أسأل الزق الروى ولم أفل الخيلى كرى كرة بعد اجفال

وايضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذى هو خلل الباطن بالعرى الذى هو خلل الظاهر والظما الذى فيه
 حرارة الباطن بالضحي الذى فيه حرارة الظاهر. وكذلك قرن امرئ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكعاب
 لانهما لذتان في الاستعلاء وبذل المال في شراء الراح يبذل النفس في الكفاح لأن في الأول سرور الطرب
 وفي الثاني سرور الظفر. وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ماقبله من الترهيب فان انتقام العظيم عظيم. ثم لما ذكر
 الاحسان أتى بما يعم أنواعه، والآية من قبيل ألف والنشر فان مس الضر ناظر إلى قوله تعالى: (أنى أخاف)
 الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه: (من يصرف عنه) الخ. وهى على ما قيل داخله في حيز (قل) والخطاب
 عام لكل من يقف عليه أو لسيده المخاطبين عليه السلام ولا نافية للجنس، (كاشف) اسمها (له) خبرها والضمير المنفصل
 بدل من موضع (لا كاشف) أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز على ما قال أبو البقاء أن يكون مرفوعا بكشف
 ولا بدلا من الضمير فيه لأنك في الحالين تعمل اسم لا وهى أعملته في ظاهر نوبته. وفي هذه الآية الكريمة رد
 على من رجا كشف الضر من غيره سبحانه وتعالى وأمل أحد سواه.

وفي فروع الغيب للقطب الرباني سيدى عبدالقادر الجيلاني قدس الله تعالى سره من كلام طويل إن من
 أراد السلامة في الدنيا والآخرة فعليه بالصبر والرضا وترك الشكوى إلى خلقه وانتزال حوائجه بربه عز وجل
 ولزوم طاعته وانتظار الفرج منه سبحانه وتعالى والانتقطاع إليه فحرماته عطاء وعقوبته نعماء وبلاؤه دواء
 ووعدته حال، وقوله فعل وكل أفعاله حسنة وحكمة وهصلحة غير أنه عز وجل طوى علم المصالح عن عباده
 وتقرده به فليس إلا الاشتغال بالعبودية من أداء الأوامر واجتناب النواهي والتسليم في القدر وترك الاشتغال

(١) كان في الاصل تحريف وأصلحناه من تفسير البحر المحيط

الربوبية والسكون عن لم وكيف وهى ؟ وتستند هذه الجملة إلى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : « بيننا أنا رديف رسول الله ﷺ إذ قال : يا غلام احفظ الله تعالى يحفظك الله تعالى تجده أمامك ، وإذا أسألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله جف القلم باهو كائن ولوجه العباد أن ينفعوك بشئ لم يقضه الله سبحانه وتعالى لك لم يقدروا عليه ولوجهوا وأن يضروك بشئ لم يقضه الله تعالى عليك لم يقدروا عليه فان استطعت أن تعمل لله تعالى بالصدق في اليقين فاعمل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا واعلم أن النصر مع الصبر وان الفرج مع الكرب وان مع العسر يسرا » فينبغي لكل مؤمن أن يجعل هذا الحديث مرآة قلبه وشعاره ودثاره وحديثه فيعمل به من جهة حركاته وسكناته حتى يسلم في الدنيا والآخرة ويجد العزة برحمة الله عز وجل •

﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ قيل هو استعارة تمثيلية وتصوير لقهره سبحانه وتعالى وعلمه عز شأنه بالغلبة والقدرة ، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة بكان محسوس ، وقيل : إنه كناية عن القهر والعلو والغلبة والقدرة ، وقيل : إن (فوق) زائدة وصحح زيادتها وإن كانت اسما كونها بمعنى على وهو كما ترى ، والداعى إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضى القول بالجهة والله تعالى منهزه عنها لأنها محدثة باحداث العالم واخراجه من العدم إلى الوجود ، ويلزم أيضا من كونه سبحانه وتعالى في جهة مفاسد لا تخفى ، وأنت تعلم أن مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى كما نص عليه الامام الطحاوى . وغيره واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل ، وقد روى الامام أحمد في حديث الأوعال عن العباس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال : « والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله » وروى أبو داود عن جبير ابن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله ﷺ للرجل الذى استشفع بالله تعالى عليه : « ويحك أترى ما الله تعالى ؟ إن الله تعالى فوق عرشه وعرشه فوق سمواته وقال باصابعه مثل القبة وانه ليبط به أطيح الرجل الجديد بالراكب » .

وأخرج الأعمى في معانيه من حديث صحيح ان النبي ﷺ قال لسمعد يوم حكم في بنى قريظة : « لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات ، وروى ابن ماجه يرفعه قال : « بيننا أهل الجنة بنعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا اليه رؤوسهم فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ ﷺ قوله تعالى : (سلام قولاً من رب رحيم) فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون إلى شئ من النعيم ماداموا ينظرون اليه . وصح أن عبد الله بن رواحة أنشد بين يدي رسول الله ﷺ آياتها التى عرض بها عن القراءة لأمراً أنه حين اتهمته بجاريتته وهى :

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحملة ملائكة شداد ملائكة الإله مسوينا

فأقره عليه الصلاة والسلام على ما قال وضحك منه ، وكذا أنشد حسان بن ثابت رضى الله تعالى عنه قوله :
شهدت بأذن الله أن محمدا رسول الذى فوق السموات من عل

وأن أبي يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه مقبل
وأن الذي عادى اليهود ابن مريم رسول أنزله عن غنذى العرش مرسل
وأن أخا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعبد

فقال النبي ﷺ: وأنا أشهد. وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في قوله تعالى حكاية عن إبليس: (ثم لا تفتنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيانهم وعن شمائلهم) أنه قال: لم يستطع أن يقول ومن فرقهم لأنه قد علم أن الله تعالى سبحانه من فوقهم والآيات والأخبار التي فيها التصريح بما يدل على الفوقية كقوله تعالى: «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم». واليه يصعد الكلام الطيب. وبلى رذهه الله إليه. وتخرج الملائكة والروح إليه» وقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم: «وأنت القاهر فأليس فوقك شيء» كثيرة جداً، وكذا كلام السلف في ذلك فنه ماروى شيخ الإسلام أبو اسمعيل الانصارى في كتابه الفاروق بسنده إلى أبي مطيع الباخي أنه سأل أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه عن قال: لا أعرف ربى سبحانه في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات فقال: قالت فإن قال انه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ فقال رضى الله تعالى عنه هو كائن لأنه أنكر آية في السماء ومن أنكر آية في السماء فقد كفر، وزاد غيره لأن الله تعالى في أعلى عاين وهو يدعى من أعلى لامن أسفل اه *

وأيد القول بالفوقية أيضاً بان الله تعالى لما خلق الخلق لم يخلقهم في ذاته المقدسة تعالى عن ذلك فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فمتعين أنه خلقهم خارجاً عن ذاته ولولم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير محال للعالم لكان متصفاً بضد ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو من ضده وضد الفوقية السفل وهو مضموم على الإطلاق، والقول بأننا لانسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع بأنه سبحانه لو لم يكن قابلاً للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ففي سلم بأنه جل شأنه ذات قائم بنفسه غير محال للعالم وأنه وجود في الخارج ليس وجوده ذهنياً فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعاً وقد علم كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه وانكار ذلك انكار ماهو أجلى البديهيات فلا يستدل بدليل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح، وإذا كان صفة الفوقية صفة كمال لا تقصر فيها ولا يوجب القول بها مخالفة كتاب ولا سنة ولا إجماع كان نفيها دين الباطل لاسيما والطباع مفضورة على قصد جهة العلو عند التصريح إلى الله تعالى.

وذكر محمد بن طاهر المقدسى أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس امام الحرمين وهو يتكلم في نفي صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولا عرش وهو الآن على ما كان فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي تجدها في قلوبنا فإنه ما قال عارف قط يأنه لا يوجد في قلبه ضرورة بطالب العلو لا يابنت عنه ولا يسهة فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا قال: فلطم الامام على رأسه ونزل وأظنه قال وبكى وقال حيرنى الهمداني، وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بان هذا التوجه إلى فوق إنما هو ليكون السماء قبله الدعاء كما أن السكينة قبل الصلاة، ثم هو أيضاً منقوض بوضع الجهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض، ولا يخفى أن هذا باطل، أما أولاً فلا نرى السماء قبله الدعاء لم يقله احد من سلف الامة ولا أنزل الله تعالى به من

ساطان والذي صح أن قبله الدعاء هي قبله الصلاة فقد صرحوا بأنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة وقد استقبل النبي ﷺ الكعبة في دعائه في مواطن كثيرة فن قال: إن للدعاء قبله غير قبله الصلاة فقد ابتدع في الدين وخالف جماعة المسلمين . وأما ثانياً فلأن القبلة ما يستقبله الداعي بوجهه كما تستقبل الكعبة في الصلاة وما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه مثلاً لا يسمى قبله أصلاً ولو كانت السماء قبله الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها ولم يثبت ذلك في شرع أصلاً ، وأما النقض بوضع الجبهة فما أفسده من نقض فإن وضع الجبهة إنما قصده الخضوع لمن فرقته بالذل لأن ميل إليه إذ هو تحته بل هذا لا يخطر في قلب ساجد . نعم سمع عن بشر المريسي أنه يقول : سبحان ربّي الأسفل تعالى الله سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علواً كبيراً *

وتأول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية إليه تعالى بأن فوق فيه بمعنى خير وأفضل كما يقال : الأمر فوق الوزير والدينار فوق الدرهم . وأنت تعلم أن هذا مما تنفّر منه العقول السليمة وتشمئز منه القلوب الصحيحة فان قول القائل ابتداء : الله تعالى خير من عباده أو خير من عرشه من جنس قوله : التاج بارد والنار حارة والشمس أضوأ من السراج والسماء أعلى من سقف الدار ونحو ذلك وليس في ذلك أيضاً تمجيد ولا تعظيم لله تعالى بل هو من أزدل الكلام فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه وهو الذي لو اجتمع الناس والجن على أن يأتيوا بمثله لا يأتيون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، على أن في ذلك تنقيصاً لله تعالى شأنه في المثل السائر :

الم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف خير من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضي ذلك بأن كان احتجاجاً على مبطل كما في قول يوسف الصديق عليه السلام : (أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) وقوله تعالى : (آله خير أم ما يشركون . والله خير وأبقى) فهو أمر لا اعتراض عليه ولا توجه سهام الطعن إليه ، والفوقية بمعنى الفوقية في الفضل ما يشبهها السلف لله تعالى أيضاً وهي متحققة في ضمن الفوقية المطلقة ، وكذا يثبتون فوقية القهر والغلبة كما يثبتون فوقية الذات ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائق بمجالات ذاته . وكذا صفاته سبحانه وتعالى منزّهين له سبحانه عما يازم ذلك مما يستحيل عليه جل شأنه ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ولا يعدلون عن الالفاظ الشرعية نفيّاً ولا إثباتاً لثلاثاً يثبتوا معنى فاسداً أو ينفوا معنى صحيحاً فهم يثبتون الفوقية كما أنبت الله تعالى لنفسه . وأما لفظ الجبهة فقد يراد به ماهو موجود وقدير يراد به ماهو معدوم ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجبهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى عن ذلك وإن أريد بالجبهة أمر عديم وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله تعالى وحده فاذا قيل : إنه تعالى في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح عندهم ، ومعنى ذلك أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات ، ونفاذ لفظ الجبهة الذين يريدون بذلك نفى العلو يذكر من أدلتهم أن الجهات كلها مخلوقة وأنه سبحانه كان قبل الجهات وأنه من قال : إنه تعالى في جهة يلزمه القول بقدوم شيء من العالم وأنه جل شأنه كان مستغنياً عن الجهة ثم صار فيها . وهذه الالفاظ ونحوها تنزل على أنه عز اسمه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمي جهة أم لم يسم وهو غلام حق ولكن الجهة ليست أمراً وجودياً بل هي أمر اعتباري ولا محذور في ذلك ، وبالجمله يجب تنزيه الله تعالى عن مشاهمة المخلوقين وتفويض علم ماجا من المتشابهات إليه عز شأنه والإيمان بها على الوجه الذي جاءت عليه ، والتأويل القريب إلى الذهن

الشائع نظيره في كلام العرب بما لا باس به عندي على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراده ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ﴾ أي ذو الحكمة البالغة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتبان بالافعال على ما ينبغي أو المبالغ في الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير ﴿الْخَبِيرُ ١٨﴾ أي العالم بما دق من احوال العباد وخفي من اموره . واللام هنا وفيما تقدم للقصر ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ روى السكبي أن كفار مكة قالوا لرسول الله ﷺ : يا محمد أما وجد الله تعالى رسولا غيرك ما نرى أحدا يصدقك فيما تقول ولقد سالنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذكر فارنا من يشهد أنك رسول الله فنزلت * وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : جاء النحام بن زيد . وقرءم بن كعب . وبحري بن عمرو فقالوا : يا محمد ما تلمع الله إلها غيره ؟ فقال رسول الله ﷺ : لا إله إلا الله تعالى بذلك بعثت والى ذلك أدعو فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والاول اوفى بأول الآية والثاني بآخرها . فأى مبتدأ «أكبر» خبره و«شهادة» تمييز . والشئ في اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فقد ذكر سيبويه في الباب المترجم بباب مجازي أو آخر السكلم وإنما يخرج التأنث من التذكير ألا ترى أن الشئ يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنثى والشئ . ذكر انتهى . وهل يطلق على الله تعالى أم لا ؟ فيه خلاف فذهب الجمهور أنه يطلق عليه سبحانه فقال : شئ لا كالأشياء . واستدلوا على ذلك بالسؤال والجواب الواقعين في هذه الآية ويقولوه سبحانه : (كل شئ هالك إلا وجهه) حيث أنه استثنى من كل شئ الوجه وهو بمعنى الذات عندهم وبأنه أعم الألفاظ فيشمل الواجب والممكن * .

ونقل الامام أن جهما أنكر صحة الإطلاق محتجا بقوله تعالى : (والله الاسماء الحسنى) فقال : لا يطلق عليه سبحانه إلا ما يدل على صفة من صفات السكالم والشئ ليس كذلك ، وفي المواقف وشرحه الشئ عند الاشاعة يطلق على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ . ثم سيق فيها مذاهب الناس فيه ثم قيل : والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئ . وانه على ماذا يطلق ، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات . والظاهر معنا فأهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقول ، ولو قيل : ليس بشئ تلقوه بالانكار . ونحو قوله سبحانه : (وقد خلقناك من قبل ولم تك شيئا) ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعلوم لأن الحقيقة لا يصح فيها انتهى * .

وفي شرح المقاصد أن البحث في أن المعلوم شئ حقيقة أم لا لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظر إلى الاستعمالات . فمئدنا هو اسم للوجود لما تجده شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا ثم قال : وما نقل عن أبي العباس أنه اسم للقديم . وعن الجهمية أنه اسم للحادث ، وعن هشام أنه اسم للجسم بعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة انتهى . وفي ذلك كله بحث فان دعوى الاشاعة التساوي بين الشئ والموجود لغة أو الترادف كما يفهم مما تقدم من الكليتين ليس لها دليل يعول عليه . وقوله : إن أهل اللغة في كل عصر الخ إما يدل على أن كل موجود شئ ، وأما أن كل ما يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة لغوية وجود فلا دلالة فيه عليه إذ لا يلزم من أن يطلق على الموجود لفظ شئ . درن لا شئ . أن يختص الشئ لغة بالموجود لجواز أن يطلق الشئ على المعلوم والموجود حقيقة لغوية

مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيء دون اللاشيء. وإنكار أهل اللغة على من يقول: الموجود ليس بشيء لكونه سائبا للاعم عن الأخص وهو لا يصح لا لكونهما مترادفين أو متساويين. وقد أطلق على المعلوم الخارجى كتابا وسنة فقد قال الله تعالى: (ولا تقولوا لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وقال سبحانه: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) هـ

وأخرج الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ وقد سأله رجل فقال: «إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجرى يقول: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن» ونحوه عن معاذ بن جبل. والأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف. وشيوع الاستعمال لا يصلح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيئويه. ولعل سبب ذلك الشوبع أن تعاقب الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاص الشيء بالموجود لغة هـ

وقوله تعالى (وقد خلقك من قبل ولم تك شيئا) إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعلوم وهو يضربنا لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعوم وليس كذلك. فان التحقيق عندنا أن الشيء بمعنى المشيء العلم به والاخبار عنه وهو مفهوم كل يصدق على الموجود والمعوم والواجب والممكن وتخصيص إطلاقه ببعض أفرادها عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجميع أفرادها حقيقة لغوية عند انتفاء قرينة مخصوصة وإلا لكان شموله للمعوم والموجود معا في قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) جمعا بين الحقيقة والحجاز وهى مسألة خلافية. ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعاقب علمه تعالى بالاشياء طلقا بهذه الآية فهو دليل على أن شموله للمعوم والموجود معا حقيقة لغوية، وذكر بعض الأجلة بعد دحمة اختصاص الشيء بالموجود أنه في الأصل مصدر استعمل بمعنى شاء أو مشىء فان كان بمعنى شاء صح إطلاقه عليه تعالى وإلا فلا هـ

وأنت تعلم أنه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانع من إطلاق الشيء عليه تعالى من غير حاجة إلى هذا التمهيل لأنه بمعنى المشيء العلم به والاخبار عنه فيكون إطلاق الشيء بهذا المعنى عليه عز وجل كإطلاق

المعلوم مثلا، ومعنى (أكبر شهادة) أعظم وأصدق ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ أمر له ﷺ أن يتولى الجواب بنفسه بنفسى هو عليه الصلاة والسلام لما مر قريبا. والاسم الجليل مبتدأ محذوف الخبر أى الله أكبر شهادة، وجوز العكس ومذهب سيئويه أنه إذا كانت النكرة اسم استفهام أو فعل تفضيل تقع مبتدأ يخبر عنه بمعرفة، وقوله سبحانه:

﴿شَهِيدٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هو سبحانه شهيد ﴿بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو ابتداء كلام، وجوز أن يكون

خبر (الله) والمجموع على مذهب الیه الزمخشري هو الجواب لدلالته على أن الله عز وجل إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شيء شهادة شهيد له، ونقل في الكشف أنه إن جعل تمام الجواب عند قوله سبحانه: (الله)

فهو للتسلق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوة بأن هذا الشاهد الذى لا أصدق منه شهد لي بإحراز هذا القرآن.

وإن جعل الكلام بمجموعه الجواب فهو من الأسلوب الحكيم لأن الوهم لا يذهب إلى أن هذا الشاهد يحتمل

أن يكون غيره تعالى بل الكلام في أنه يشهد لنبوته أولا فليفهم ﴿وَأَوْحَى إِلَيَّ﴾ من قبله تعالى ﴿هَذَا الْقُرْآنُ﴾

العظيم الشاهد بصحة رسالتي ﴿لَأُنذِرَكُمْ بِهِ﴾ بما فيه من الوعيد. واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة لأنه

المناسب للمقام ، وقيل : إن الكلام مع الكفار وليس فيهم من يبشر . وفي الدر المصون أن الكلام على حد (سرايل قتيك الحر) ﴿ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ تطفل على ضمير مخاطبين أى لا نذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه القرآن ووصل اليه من الأسود والاحمر أو من الثقيلين أو لا نذركم به أيها الموجودون ومن سيوجد إلى يرم القيامة . قال ابن جرير: من بلغه القرآن فكأنما رأى محمداً ﷺ .

وأخرج أبو نعيم . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: « قال رسول الله ﷺ من بلغه القرآن فكأنما شافته » واستدل بالأية على أن أحكام القرآن تعم الموجودين يوم نزوله ومن سيوجد بعد إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها . واختلف في ذلك هو بطريق العبارة في الكل أو بالاجماع في غير الموجودين وفي غير المكافئين . فذهب الحنابلة إلى الأول والحنفية إلى الثاني وتحققة في الأصول وعلى أن من لم يبلغه القرآن غير مواخذ بترك الأحكام الشرعية ، ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال « رأى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم: هل دعيتم إلى الاسلام؟ فقالوا: لا فغلب سبيلهم ثم قرأ (وأوحى إلى) الآية » وهو مبنى على القول بالمفهوم كما ذهب إليه الشافعية ، واعترض بأنه لا دلالة للآية على ذلك بوجه من الوجوه لأن مفهومها انتفاء الانذار بالقرآن عن من لم يبلغه وذلك ليس عين انتفاء المؤاخذة وهو ظاهر ولا مستلزما له خصوصا عند القائلين بالحسن والقبح العقليين إلا أن يلاحظ قوله تعالى: (وما كنا مذهبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن عدم استلزام انتفاء الانذار بالقرآن لاتفاء المؤاخذة ممنوع ، والحسن والقبح العقليان قد طوى بسائط ردهما ، وجوز أن يكون (من) عطفا على الفاعل المستتر في (أنذركم) للفصل بالمفعول أى لا نذركم انا بالقرآن وينذركم به من بلغه القرآن أيضا ، وروى الطبرسى ما يقتضيه عن العياشى عن أبي جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما ولا يخفى أنه خلاف المنساق إلى الذهن *

﴿ ائسكم للشهدون أن مع الله . آلهة أخرى ﴾ جملة مستأنفة أو مندرجة في القول والاستفهام للتقرير أو الإنكار ، وقيل : هما ، وفيه جمع بين المعاني المجازية (وأخرى) صفة لآلهة . وصفة جمع ، ما لا يعقل . كما قال أبو حيان - كصفة الواحدة المؤنثة نحو (ما رب أخرى) ولله تعالى الاسماء الحسنى . ولما كانت الآلهة حجارة وخشباً مثلاً أجريت هذا المجرى تحقيراً لها ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ لا أشهد ﴾ بذلك وإن شهدتم به فإنه باطل صرفه ﴿ قُلْ ﴾ تكرير للامر للتأكيد ﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ أى بل إنما أشهد أنه تعالى لا إله الا هو . وما كافته . وجوز أبو البقاء وزعم أنه لا ليق بمأقوله . كونها موصولة ويعبده كونها موصولة وعليه يكون (واحد) خبراً وهو خلاف الظاهر ﴿ وَأَتَى بَرِيءٌ مَّا تُشْرِكُونَ ١٩ ﴾ من الاصنام أو من اشراككم ﴿ الَّذِينَ مَاتَ تَأْتِيَهُمُ الْكُتَابُ ﴾ جواب عما سبق في الرواية الاولى من قولهم : سألتنا اليهود والنصارى الخ آخر عن تعيين الشهيد مسارة الى الجواب عن تحكيمهم بقولهم : أرنا من يشهد لك فالمراد من الموصول ما يعم الصنفين اليهود والنصارى ومن الكتاب جنسه الصادق على التوراة والانجيل ، وايرادهم بعنوان آيات الكتاب للابتنان بدار ما أسند اليهم بقوله تعالى ﴿ يَعْرِفُونَهُ ﴾ أى يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعوته المذكورة فيها ، وفيه التفات ، وقيل : الضمير للكتاب ، واختاره أبو البقاء . والأول هو الذى تؤيده الاخبار كما ستعرفه ﴿ كَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾

بجلاهم بحيث لا يشكون في ذلك أصلا. روى أبو حمزة. وغيره أنه لما قدم النبي ﷺ المدينة قال عمر رضي الله تعالى عنه لعبد الله بن سلام : إن الله تعالى أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام أن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فكيف هذه المعرفة؟ فقال ابن سلام: تعرف نبي الله ﷺ بالذمة التي نمته الله تعالى به إذا رأيته فيكم عرفناه كما يعرف أحدنا ابنه إذا رآه بين الغلمان وأيم الله الذي يحلف به ابن سلام لا نأبى بحمد أشد معرفة نبي بآبى لاني لا أدري ما أحدثت أمه فقال عمر رضي الله تعالى عنه قد وفقت وصدقت .

وزعم بعضهم أن المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال لأن ما يتعلق بتفاصيل حياته ﷺ أما أن يكون إقبالا وقت نزول الآية أولا بل محرفا غير الأول باطل ولا يتأقلم إخمافا ذلك لأن إخمافا ما شاع في الآفاق محال وكذا الثاني لأنهم لم يكونوا حينئذ عارفين بحياته الشريفة عليه الصلاة والسلام كما يعرفون حلية أبنائهم . وفيه أن الإخمافا صرح به في القرآن كما في قوله تعالى : (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا) وإخمافاها ليس بإخمافا النصوص بل بتأويلها ، وبقولهم : إنه رجل آخر نبي خرج وهو معنى قوله سبحانه : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) .

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) من أهل الكتابين والمشركين ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٠﴾ بما يجب الإيمان به ، وقد تقدم الكلام في هذا التركيب آنفا ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ بأدعائه أن له جل شأنه شريكا وبقوله الملائكة بنات الله ، وهؤلاء شفعاءنا عند الله . وعد من ذلك وصف النبي عليه الصلاة والسلام الموعود في الكتابين بخلاف أوصافه . والاستهتام الاستهزام الادعائي . والمشهور أن المراد انكار أن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلك أو مساويا له ، والتركيب وإن لم يدل على انكار المساواة وضعها كما قال العلامة الثاني في شرح المقاصد وحواشي الكشف يدل عليه استعمالا فاذا قلت : لا أفضل في البلد من زيد فمعناه أنه أفضل من الكل بحسب العرف ، والسر في ذلك أن النسبة بين الشئين إنما تتصور غالبا لاسيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصانا فإذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لا محالة .

وادعى بعض المتأخرين أنه سنع له في توجيه ذلك نكتة حسنة ودقيقة مستحسنة وهي أن المتساويين بل المتقاربين في نفس الامر لا يسلم كل واحد منهما أن يفضل عليه صاحبه فإن كل أحد لا يقدر على أن يقدر كل شيء حق قدره وكل إنسان لا يقدر على أن يعرف كل أمر على ما هو عليه فإن الأفهام في مقابلة الأرواح متفاوتة والعقول في مداغة الشكوك متباينة ، فإذا حكم بعض الناس مثلا بالمساواة بين المتساويين في نفس الامر فقد يحكم البعض الآخر رجحان ذلك على حسب منتهى أفهامهم وميائغ عقولهم ومدرك إدراكهم فكل ما يوجد من يساويه في نفس الامر يوجد من يفضل عليه بحسب اعتقاد الناس بل كلما يوجد من يقاربه فيه يوجد من يفوقه في ظنون العامة وينعكس بعكس التقيض إلى قولنا : كلما لا يوجد من يفضل عليه لا يوجد من يساويه بل من يقاربه أيضا وهو المطلوب ، وبالجملة أن إثبات المساوى يستلزم إثبات الراجح الفاضل ففي الفاضل يستلزم في المساوى لأن في اللازم يستلزم في الملزوم كما أن إثبات الملزوم يستلزم إثبات اللازم وفيه تأمل .

وادعى بعض المحققين أن دلالة التركيب على في المساواة وضعية لأن غير الأفضل إما مساو أو أنقص

فاستعمل في أحد فرديه . قال ابن الصائغ في مسئلة الكحل: إن ما رأيت رجلا أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد وإن كان نسا في نفى الزيادة وهي تصدق بالزيادة والنقصان إلا أن المراد الأخير وهو من قصر الشيء على بعض أفرادها كالذابة انتهى . وأنت تعلم أن هذا مشعر باعتبار العرف أيضا (أو كذب بآياته) كأن كذب بالقرآن الذي من جملته الآية الناطقة بأن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم أو بسائر المعجزات التي أيد بها رسول الله ﷺ بأن سماها سحرا ، وعد من ذلك تحريف الكتاب وتغيير نعوته ﷺ الذي ذكرها الله تعالى فيه ، وإنما ذكر (أو) وهم جمعوا بين الأمرين أيذا بأن كلا منهما وحده بالغاية الإفراط في الظلم على النفس ، وقيل : نبه بكلمة (أو) على أنهم جمعوا بين أمرين متناقضين يعنى أنهم أثبتوا المنفى ونفوا الثابت ، والمراد بالمتناقضين أمران من شأنهما أن لا يجمع بينهما عرفا . أو يقال : إن من نفى الثابت بالبرهان يكون بنفى ما لم يثبت به أولى ، كذلك في الطرف الآخر فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين من هذا الوجه . ودعى بعضهم أن وجه التناقض المشعر به هذا اللطف أن الانتزاع على الله تعالى دعوى وجوب القبول بلا حجة ما ينسب إليه تعالى وتكذيب الآيات دعوى أنه يجب أن لا يقبل ما ينسب إليه تعالى ولو أقيم عليه بينة ويجب أن ينكر التنبيه ويرتكب المكابرة بناء على أن الرسول يجب أن يكون ملكا .

ولا يخفى أن في دعوى التناقض خفاء ، وهذه التوجيهات لا ترغمه (إنه) أي الشأن ، والمراد أن الشأن الخطير هذا وهو (لَا يُفْجَحُ) أي لا يفوز بطلوب ولا ينجم من مكروه (الظالمون ٢١) من حيث أنهم ظالمون فكيف يفلح الأظلم من حيث أنه أظلم (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا) منصوب على الظرفية بمضمر يقدر مؤخرًا وضمر (نحشرهم) للسلك أو للعابدين للآلهة الباطلة مع معبوداتهم (وجمعا) حال منه أي ويوم نحشر كل الخلق أو الكفار وأهلهم جميعا ثم نقول لهم ما نقول كان كيت وكيت وترك هذا الفعل من الكلام ليبقى على الإيهام الذي هو أدخل في التخويف والتهويل . وقد مر ماضيا ليدل على التحقيق ويحسن عطف (ثم أم تكن) الخ عليه ، وجوز نصبه على المفعولية بمضمر مقدر أي واذكر لهم للتخويف والتحذير يوم نحشرهم واختاره أبو البقاء ، وقيل : التقدير ليتقوا أو ليحذروا يوم نحشرهم الخ (ثُمَّ نَقُولُ) للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد (لَّذِينَ أَسْرَكُوا) بالله تعالى ما لم ينزل به سلطانا : (أَيَّنْ شُرَكَائُكُمْ) أي ألهتكم التي جعلتموها شركاء لله عز اسمه فلاضافة لأدنى ملامسة (وَأَيْنَ) للسؤال عن غير الحاضر ، وظاهر قوله تعالى : (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون) وغيره من الآيات يقتضى حضورهم معهم في المحشر فاما أن يقال : إن هذا السؤال حين يحال بينهم بعد ما شاهدوهم ليشاهدوا خبيثتهم كما قيل :

كما أيرقت قوما عطاءشا غمامة فلما راوها أفتشت وتجلت

ولما أن يقال : إنه حال مشاهدتهم لهم ليكنتم لما لم يتفهموا نزولوا ، فزلة الغيب كما تقول لمن جعل أحدا ظهيرا يمينه في الشدائد إذا لم يمينه وقد وقع في ورطة بحضرته أين زيد فتجد له لعدم نفعه وإن كان حاضرا كالعائب أو الكلام على تقدير مضاف أي أين نفعهم وجدواهم ؟ ، والتزم بعضهم القول بأنهم غيب لظاهر

السؤال ، وقوله تعالى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين) إلى قوله سبحانه (وضل عنكم ما كنتم تزعمون) . وأجيب أن يكون ذلك في موطن آخر جمعا بين الآيات أو المعنى وما نرى شفاعتكم * .

وقال شيخ الاسلام : إن هذا السؤال المنفي عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها الآيات الدالة على ذلك إنما يقع بعد ما جرى بينها وبينهم من التبرى من الجانبيين وتقطع ما بينهم من الأسباب حسبا بحكمه قوله سبحانه : (فزيلنا بينهم) الخ ونحوه ما لعدم حضورها حينئذ في الحقيقة بابتعادها من ذلك الموقف ، وإما بتزليل عدم حضورها بعنوان الشراكة والشفاعة منزلة عدم حضورها في الحقيقة إذ ليس السؤال عنها من حيث هي شركاء كما يعرب عنه الوصف بالموصول ، ولاريب في أن عدم الوصف يوجب عدم الموصوف من حيث هو موصوف فهي من حيث هي شركاء لا محالة وإن كانت حاضرة من حيث ذواتها أصناما كانت أولا * . وأما ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقت التوبيخ ليفقدوهم في الساعة التي اعقروا بها الرجاء فيروا مكان حزنهم وحسرتهم فربما يشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال وعدم انقطاع حبال رجائهم عنها بعد . وقد عرفت أنهم شاهدوها قبل ذلك وانصرفت عروة أطاعهم عنها بالكيفية على أنها معلومة لهم من حين الموت والابتلاء بالعذاب في البرزخ . وإنما الذي يحصل في الحشر الانكشاف الجلي واليقين القوي المترتب على المحاضرة والمحاوره * . وتعبه مولانا الشهاب بأنه تخيل لأصل له لأن التوبيخ مراد في الوجوه كلها ، ولا يتصور حينئذ التوبيخ إلا بعد تحقق خلافه . مع أن كون هذا واقعا بعد التبرى في موقف آخر ليس في النظم ما يدل عليه ومثله لا يجزم به من غير نقل لاحتكال أن يكون هذا في موقف التبرى والاشعار المذكور لا يتأق مع أنه توبيخ . وأما العلالة التي زيل بها كلامه فواردة عليه أيضا مع أنها غير مسلمة لأن عذاب البرزخ لا يقتضي أن يشفع لهم بعد ذلك فكيف من معذب في قبره يشفع له * .

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخي إن كان بسبب اعتقادهم النفع فيهم ورجاء شفاعتهم و علم أولئك المعذبون أن عذابهم لذلك فقول : لأن عذاب البرزخ لا يقتضي الخ ليس في محله ، وكذا قوله : فكيف من معذب في قبره يشفع له أن أراد به فكيف من معذب لمعصية من المعاصي في قبره يشفع له من يشفع فسلم لكن لا يفيد . وإن أراد فكيف من معذب في قبره بسبب عبادة شيء يشفع له ذلك الشيء فنعمه ظاهر كما لا يخفى فتدبر . وقرأ يعقوب (يحشرهم ثم يقول) (الباء فيهما والضمير فيما لله تعالى . وقوله سبحانه للبشر كين : (أين شركاؤكم) (الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٢٢)) إما بالواسطة أو بغير واسطة . والتكليم المنفي في قوله تعالى : (ولا يكلمهم) الخ تكليم تشريف ونفع لا مطلقا . فقد كلف إبليس عليه اللعنة بما ظلم . والزعم يستعمل في الحق كقوله ﷺ «زعم جبريل عليه السلام» وفي حديث ضمام بن ثعلبة رضي الله تعالى عنه «زعم رسولاك» وقول سيوريه في أشياء يرتضيها : زعم الخليل ، ويستعمل في الباطل والكذب كما في هذه الآية * .

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كل زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب . وكثيرا ما يستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى عهده على قائله وهو هنا متعدد لمفعولين وحذافلا لفتحهما من المقام أي تزعمنهم شركاء * . (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) أصل معنى الفتنة على ما حققه الراغب من الفتن وهو ادخال الذهب النار لتعلم جودته من ردامته ثم استعمل في معان كالغضب والاختبار والبلية والمصيبة والكفر والاثم والضلال

والمعذرة ، واختلاف في المراد هنا فقيل : الشرك ، واختار هذا القول الزجاج ورواه عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وكان التعبير عن الشرك بالفتنة أنها ما فتنت به ويعجبك وهم كانوا معجبين بكفرهم مفتخرين به . والكلام حينئذ إما على حذف مضاف كما يقتضيه ظاهر كلام البعض ، وإما على جعل غاية الشيء عينه ادعاء وهو أحلى مذاقا وأبعد معزى . والحصر اضافي بالنسبة إلى جنس الأقوال أو ادعائي *

وقوله تعالى : (وَاللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ٢٣) كناية عن التبرئ عن الشرك وانتفاء التدين به أى ثم لم يكن عاقبة شركهم شيئا لا تبرئهم منه ، ونص الزجاج أن مثل ما في الآية أن ترى انسانا يحب غاويا فإذا وقع في مهلكة تبرأ منه فيقال له : ما كان محبتك لفلان إلا ان تبرأت منه . وليس ذلك من قبيل عتابك السيف ولا من تقدير المضاف وإن صح ذلك فيه وهو معنى حسن لطيف لا يعرفه إلا من عرف كلام العرب ، وقيل : المراد بها العذر واستعانت فيه لأنها على ما تقدم التخليص من الغش والعذر يخلص من الذنب فاستعيرت له . وروى ذلك عن ابن عباس أيضا . وأبى عبدالله . وقادة . ومحمد بن كعب رضي الله تعالى عنهم ، وقيل : الجواب بما هو كذب . ووجه الإطلاق أنه سبب الفتنة فتجاوز بها عنه إطلاقا للسبب على السبب ، ومحتمل أن يكون هناك استعارة لأن الجواب مختص لهم أيضا فالمعذرة قيل : والحصر على هذين القوانين حقيقى . والجملة القسمية على ظاهرها ، (وتكن) بالتاء فوقانية ، و(فتنتهم) بالرفع قراءة ابن كثير . وابن عامر . وحقق عن عاصم . وقرأ حمزة . والكسائي (يكن) بالياء التحتانية و(فتنتهم) بالنصب ، وكذا قرأ (ربنا) بالنصب على النداء والمذم . وقرئ في الشواذ (ربنا) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف . وهو توطئة لنفي إشراكهم . وفائدة رفع توهم أن يكون نفي الإشراك بنى الإلهية عنه تقدس وتعالى . وقرأ الباقر بن التمام فوق ونصب (فتنتهم) أيضا ، وخرجوا قراءة الأولين على أن (فتنتهم) اسم (تكن) وتأنيث الفعل لاسناده إلى مؤنث و « أن قالوا » خبره * . وقرأ حمزة . والكسائي على أن « أن قالوا » هو الاسم ولم يؤنث الفعل لاسناده إلى مذكر و « فتنتهم » هو الخبر * . وقراءة الباقرين على نحو هذا خلا أن التأنيث فيها بناء على مذهب الكوفيين فانهم يميزون في سعة الكلام تأنيث اسم كان إذا كان مصدرا مذكرا وكان الخبر مؤنثا مقدما كقوله : * وقد خاب من كانت سريره العذر * ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة ، وذهب البصريون إلى أن ذلك ضرورة ، وقيل : إن التأنيث على معنى المقالة وهو من قبيل جمادته كتابى أى رسالى . ولا يخفى أن هذا قليل في كلامهم ، وقال الزنجشیری ونقل بعينه عن أبى علي : إن ذلك من قبيل من كانت أمك ؟ ونوقش بما لا طائل فيه ، وزعم بعضهم أن القراءتين الأخيرتين أفصح من القراءة الأولى لأن فيها جعل الاعرف خبرا وغير الاعرف اسما لأن « أن قالوا » شبه المضمر والمضمر أعرف المعارف وهو خلاف الشائع المعروف دونهما . وفيه نظر إذ لا يلزم من شابهة شيء لشيء في حكم شابهته له في جميع الأحكام ، والجملة على سائر القراءات تطف على الفعل المقدر العامل في يوم نخشعهم الخ على ما مررت الإشارة إليه . وجعلها غير واحد عطفا على الجملة قبلها و « ثم » إما على ظاهرها بناء على القول الأول وإما للتراخي في الرتبة بناء على القولين الأخيرين لأن معذرتهم أوجز بهم هذا أعظم من التوبيخ السابق *

وأنت تعلم أنه لا ضرورة للدول عن الظاهر لجواز أن يكون هناك تراخي الزمان بناء على أن الموقف عظيم . فيمكن أن يقال : إنهم لما عابوا هول ذلك اليوم وتجلى الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال كما ينبغي .

عنه الجملة السابقة حاروا ودهشوا فلم يستطيعوا الجواب الا بعد زمان وما ينبغي على دهشتهم وحيرتهم انهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا ولولم يكونوا حيارى مدهوشين لما قالوا الذى قالوا لأن الحقائق تكتشف يوم القيامة فاذا اطلع أهلها عليها وعلى أنها لا تخفى عليه سبحانه وأنه لا منفعة لهم في مثل ذلك استحالة صدوره عنهم * وللفقلة عن بناء الامر عن الدهشة والحيرة منع الجبائي والقاضى ومن واقفهما جواز الكذب على أهل القيامة مستدلين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بأن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لانهم كانوا يعتقدون في أنفسهم انهم * وحدثون متباعدون عن الشرك واعترضوا على أنفسهم بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أخبروا فلم قال سبحانه: ﴿ انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا ﴾ أى في قولهم (ما كنا مشركين) وأجابوا به ليس المراد انهم كذبوا في الآخرة بل المراد انظر كيف كذبوا ﴿ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ﴾ في الدنيا ورد بان الآية لا تدل على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه لأنها في شأن خسرم وأمرهم في الآخرة لافى الدنيا بل تنبؤ عنه أشد نبولاً أول النظم الكريم وآخره في ذلك فتخلل بيان حالهم في الدنيا تفكيك له وتعسف جدا ويؤيد ما ذهب اليه الجمهور أيضا قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء إلا انهم هم الكاذبون) بعد قوله سبحانه: (ويحلفون على الكذب وهم يعلمون) حيث شبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا ويشير إلى هذا التشبيه أيضا الامر بالنظر كما لا يخفى على من نظر *

وذكر ابن المنير أن في الآية دليلا بينا على أن الاخبار بالشئ على خلاف ما هو به كذب وإن لم يعلم المخبر بخلافه خبره لمخبره ألا تراه سبحانه جعل أخبارهم وتبرأهم كذبا مع أنه جعل شأنه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٢٤ ﴾ أى سلبوا علمه حينئذ دهشا وحيرة فلم يرفع ذلك إطلاق الكذب عليهم ، وأنت تعلم أن تفسير هذه الجملة بما ذكر غير ظاهر. والمراد من الحسن أن ما موصولة والمراد بها الأصنام التي كانوا يعبدونها ويقولون فيها: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) أو نحو ذلك. وإيقاع الافتراء عليها مع أنه في الحقيقة واقع على أحوالها للبالغ في أمرها كأنها نفس المقتضى أى زالت وذهبت عنهم أو ثأنتهم التي يفترون فيها ما يفترون فلم تغن عنهم من الله شيئا ، وقيل: إن (ما) مصدرية أى ضل افتراءهم كقوله سبحانه: (ضل سعيهم) أى لم ينفعهم ذلك. والجملة قيل: مستأنفة ، وقيل: واختاره شيخ الاسلام أنها عطف على (كذبوا) داخل معه في حكم التعجب إذ الاستفهام السابق المعاق لا نظر لذلك. وجعل المعنى على احتمال الموصول والمصدرية انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرة المغلظة على أنفسهم بانكار صدور ما صدر عنهم وكيف ضل عنهم أى زال وذهب افتراؤهم أو ما كانوا يفترونه من الاشرار حتى نقوا صدوره عنهم بالكلية وتبرؤا بالمرة، ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ﴾ كلام مسوق لحكاية ما صدر في الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر ثم بيان ما سيصدر عنهم يوم الحشر تقريرا لما قبله وتحقيقا لمضمونه وضد (منهم) الذين أشركوا. والاستماع بمعنى الاصغاء وهو لازم يعدى باللام وإلى كما صرح به أهل اللغة ، وقيل: إنه مضمن معنى الاصغاء ومفعوله مقدر وهو القرآن . قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في رواية أبى صالح: إن أبا سفيان بن حرب والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبى بن خلف استمعوا إلى رسول الله ﷺ

وهو يقرأ القرآن فقالوا للنضر : يا أبا قتيلة ما يقول محمد ؟ فقال : والذي جعلها بيته ما أدري ما يقول إلا أني أرى تحرك شفتيه يتكلم بشئ فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية . وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى وكان يحدث قريشا فيستمهلحون حديثه فانزل الله تعالى هذه الآية .
وأفرد ضمير (من) في يستمع وجمعه في قوله سبحانه ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ نظر إلى لفظه ومعناه وعن الكرخي إنما قيل : هنا (يستمع) وفي يونس (يستمعون) لأن ما هنا في قوم قليلين فنزلوا منزلة الواحد وما هناك في جميع الكفار فناسب الجمع ، وإنما لم يجمع ثم في قوله سبحانه : (ومنهم من ينظر اليك) لأن المراد النظر المستتب لمعاينة أدلة الصدق وأعلام النبوة والناظرون كذلك أقل من المستمعين للقرآن . والجعل بمعنى الانشاء . والأكنة جمع كنان كغطاء وأغطية لفظاً ومعنى لأن فعلاً لا يفتح الفاء وكسرها يجمع في الفلة على أفلة كأفلة وأفلة . وفي السكرة على فعل كحمر إلا أن يكون مضاعفاً أو معتل اللام فيأزم جمعه على أفلة كأكنة وأخبية إلا نادراً . وفعل الكن ثلاثي وهو زيد يقال : كنهه وأكنه كما قاله الطبرسي . وغيره : وفرق بينهما الراغب فقال : أكننت يستعمل لما يستر في النفس والثلاثي لغيره . والتنوين للنفخيم . والواو للعطف . والجملة معطوفة على الجملة قبلها عطف الفعلية على الاسمية ، وقيل : الواو للحال أي وقد جعلنا . و (على قلوبهم) متعلق بالاعل قبله .
وزعم أبو حيان أنه إن كان بمعنى القى فالظرف متعلق به وإن كان بمعنى صير فتعاقب محذوف وإذهوف موضع للمفعول

الثاني . والمعنى على ما ذكرنا وأنشأنا على قلوبهم أغطية كثيرة لا يقادر قدرها ﴿ أَنْ يَقْقُوهُ ﴾ أي كرامة أن يفهموا ما يستمعونه من القرآن المدلول عليه بذكر الاستماع فالكلام على تقدير مضاف . ومنهم من قدر لا دونه أي أن لا يفقهوه . وكذلك يفعلون في أمثاله ، وجوز أن يكون مفعولاً به لما دل عليه قوله تعالى :
(وجعلنا على قلوبهم أكنة) أي منعناهم أن يفقهوه أو لما دل (عليه أكنة) وحده من ذلك ﴿ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ أي صمماً وثقلًا في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقه . والكلام عند غير واحد تشبيل معرب عن كمال جهلهم بشؤون النبي ﷺ وفرط نبل قلوبهم عن فهم القرآن الكريم . وجع اسمعهم أصمها الله تعالى ، وجوز أن يكون هناك استمارة تصرحية أو مكتنية أو مشاكهة . وقد مر لك في البقرة ما ينفك هنا فنذكره .

وقرأ طلحة (وقرأ) بالكسر - وهو - على مانص عليه الزجاج . حمل البغل ونحوه . ونصبه على القراءةتين بالعطف على (أكنة) كما قال أبو البقاء ﴿ وَإِنْ يَرَوْا ﴾ أي يشاهدوا ويبصروا ﴿ كُلُّ مَآيَةٍ ﴾ أي معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ على ما نقل عن الزجاج وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كأنشاق القمر . ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة . وتكثير القليل من الطعام . وما أشبه ذلك ﴿ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾ لفرط عنادهم واستحكام التقليد فيهم . والكلام من باب عموم النفي ككل ذلك لم يكن لا من باب نفي العموم .
والمراد ذمهم بعدم الانتفاع بحاسة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدم انتفاعهم بعقولهم وأسماعهم ، ونقل عن بعضهم أنه لا بد من تخصيص الآية في الآية بغير المجتهدة دفعا للبخالة بين هذا وقوله تعالى : (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) . واكتفى بعضهم بحمل الايمان على الايمان بالاختيار وفرق بينه وبين خضوع الاعناق فيفهم . وخص شيخ الاسلام الآية بما كان من الآيات القرآنية أي وإن يسمروا

شيئاً من ذلك بأن يشاهدوه بسجاعة لا يؤمنوا به ، ولعل ما قدمناه أحلى لدى النوق السليم *

﴿ حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ ﴾ أى يخاصمونك وينازعونك . (حتى) هى التى تقع بعدها الجمل ويقال لها : حتى الابتدائية . ولا محل للجمله الواقعة بعدها خلافاً للزجاج . وابن درستويه زعم أنها فى محل جر بحتى . ويرده أن حروف الجر لا تتاق عن العمل وإنما تدخل على المفرد أو ما فى تأويله . والجمله هنا قوله تعالى : (إذا جاءوك) مع جواب الشرط أعنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وما بينها حال من فاعل جاءوا . وإنما وضع الموصول موضع الضمير ذماً لهم بما فى حيز الصلة وإشعاراً بعله الحكم . و(إذا) منصوبة المحل على الظرفية بالشرط أو الجواب على الخلاف الشهير فى ذلك ، واعترض بأن جعل (يجادلونك) فى موضع الحال (ويقول الذين) جواباً مفضى إلى جعل الكلام لغواً لأن المجادلة نفس هذا القول إلا أن تقول المجادلة بصددها ولا يضى ما فيه فإن المجادلة مطلق المنازعة . وسميت بذلك لما فيها من الشدة أو لأن كل واحد من المتجادلين يريد أن يلقى صاحبه على الجدالة أى الارض . والقول المذكور فرد منها فالكلام مفيد أبلغ فائدة كقولك إذا أهانك زيد شتمك ، وذكر بعض التحويين أن حتى اذا وقع بعدها إذا يحتمل أن تكون بمعنى الفاء وأن تكون بمعنى إلى والغاية معتبرة فى الوجهين أى بلغوا من التكذيب والمكابرة إلى أنهم اذا جاؤك يجادلين لك لا يكتفون بمجرد عدم الإيمان بل يقولون (أن هذا) أى ما هذا (الأساطير الأولين ٢٥) أى أحاديثهم المسطورة التى لا يقول عليها ، وقال قتادة : كذبهم وباطلهم .

وحاصل ما ذكر أن تكذيبهم بلغ النهاية بما ذكر لأنه الفرد الكامل منه . ونظير ذلك - مات الناس حتى الانبياء - وجوز أن تكون (حتى) هى الجارة (وإذا جاءوك) فى موضع الجر وهو قول الأخفش وتبعه ابن مالك فى التسهيل . ورده أبو حيان فى شرحه وعليه فاذا خارجه عن الظرفية كما صرحوا به وعن الشرطية أيضاً فلا جواب لها فيقول حينئذ : تفسير (ليجادلونك) وهو فى موضع الحال أيضاً . والأساطير عند الأخفش جمع لا مفرد له كآبائيل ومذاكير ، وقيل بعضهم : له مفرد . وفى القاموس إنه جمع أسطار . وأساطير بكسرهما واسطور وبالحاء فى الكل ، وقيل : جمع أسطار بفتح الهزة جمع سطر بفتحتين كسبب وأسباب فهو جمع جمع . وأصل السطر بمعنى الخط (وهم ينهون عنه) الضمير المرفوع للشركون والمجرور للقرآن أى لا يقنعون بما ذكر من تكذيبه وعده حديث خرافة بل ينهون الناس عن استماعه لئلا يقفوا على حقيقته فيؤمنوا به ﴿ وَيَنهَوْنَ عَنْهُ ﴾ أى يتابعون عنه بأنفسهم اظهاراً لغاية نفورهم عنه وتأكيذاً لنهيهم فإن اجتناب الناهى عن المنهى عنه من متهات النهى ، ولعل ذلك - كما قال شيخ الاسلام - هو السر فى تأخير التالى عن النهى . وهذا هو التفسير الذى أخرجه ابن أبى شيبه . وابن حيد . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن مجاهد رحمه الله تعالى عليه ، وقيل : الضمير المجرور للرسول ﷺ على معنى ينهون الناس عن الايمان به عليه الصلاة والسلام ويتابعون عنه . وهو التفسير الذى أخرجه أبناء جرير . والمنذر . وأبى حاتم . ومردويه . من طريق عيسى بن طلحة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وأخرجه أيضاً ابن جرير من طريق العوفى . وروى ذلك عن محمد بن الحنفية . والسدى . والضحاك ، وقيل : الضمير المرفوع لابن طالب وأتباعه أو أضرا به والمجرور

للنبي ﷺ على معنى يهنون عن أذيتهم عليه الصلاة والسلام ولا يؤمنون به •
أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن هلال أنه قال • ان الآية نزلت في عمومة النبي ﷺ وكانوا عشرة
وكانوا أشد الناس معه في العداية وأشد الناس عليه عليه الصلاة والسلام في السر ، وقيل : ضمير الجمع لأبي
طالب وحده وجمع استعظاما لفعله حتى كأنه لا يستقل به واحد ، وقيل : إنه نزل منزلة أفعال متعددة
فيكون كقوله : فعاخذ المازني ، ولا يخفى بعده • وروى هذا القول جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا •
وروى عن مقاتل أن رسول الله ﷺ كان عند أبي طالب يدعوه إلى الاسلام فاجتمعت قريش إليه
يريدون سوءا بالنبي ﷺ فقال منشدا :

والله ان يصلوا إليك بمجمعهم حتى أوسد في التراب دينا
فاصدع بامرك ما عليك غضاضة وابشر وقر بذاك منك عيونا
ودعوتني وزعمت أنك ناصح ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
وعرضت ديننا لاحالة أنه من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذارى سية لو جدتني سمحا بذاك مينا

فنزلت هذه الآية . وفيها على هذا القول والذي قبله التفات ، ورد الامام القول الأخير بان جميع
الآيات المتقدمة في ذم فعل المشركين فلا يناسبه ذكر النبي عن أذيتهم عليه الصلاة والسلام وهو غير
مذموم . ونظر فيه بأن الذم بالمجموع من حيث هو مجموع . وبهذه الآية على هذه الرواية استدلت بعض من
ادعى أن أباطال لم يؤمن برسول الله ﷺ وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المطلب في موضعه •
والنأى لازم يتعدى بمن كافي الآية . ونقل عن الواحدى أنه سمع تعديته بنفسه عن المبرد وأشد •

أعاذل إن يصبح صدى بقفرة بعيدة تأتي زائرى وقريبي

وخرجه البعض على الحذف والابصال . ولا يخفى ما في « يهنون » و « يناون » من التجنيس البديع . وقرئ « وينون »
عنه (وَإِنْ يُهْلِكُونَ) أى وما يهلكون بذلك (إِلَّا أَنْفُسُهُمْ) بتعريضها لأشد العذاب وأفظعه وهو
عذاب الضلال والاضلال . وقوله تعالى : (وَمَا يَشْعُرُونَ ٢٦) حال من ضمير يهلكون أى يقصرون
الاهلاك على أنفسهم والحال أنهم غير شاعرين لآباهلاكهم أنفسهم ولا باقتصار ذلك عليها من غير أن
يضرروا بذلك شيئا من القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم . وإنما عبر عنه بالاهلاك مع أن
المنفى عن غيرهم ، مطلق الضرر للائذان بان ما يحيق بهم هو الهلاك لا الضرر المطلق . على ان مقصدهم لم
يكن مطلق الممانعة فيها ذكروا بل كانوا ييغون الغوائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذى هو نظام
عقد لآله الآيات القرآنية •

وجوز أن يكون الاهلاك معتبرا بالنسبة إلى الذين يضلونهم بالنهى فقصره على أنفسهم حيثئذ مع شموله
للقريتين مبنى على تنزيل عذاب الضلال عند عذاب الاضلال منزلة الدم . ونفى الشعور - على ما فى البحر - أبلغ
من نفي العلم كأنه قيل . وما يدر كون ذلك أصلا (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ) شروع في حكاية ما سيصدر

عنهم يوم القيامة من القول المناقض لمصدر عنهم في الدنيا من القبايح المحكية مع كونه كاذبا في نفسه . والخطاب للنبي ﷺ أو لكل من له أهلية ذلك قصدا إلى بيان سوء حالهم وبلوغها من الشناعة إلى حيث لا يختص بهراء دون راء . و (لو) شرطية على أصلها وجوابا محذوف انذهب نفس السامع كل مذهب فيكون أدخل في التهويل . ونظير ذلك قوله امرئ القيس :

وجدك لوشى أتنا رسولك سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

وقولهم لو ذات سوار لطمتى . و (ترى) بصريّة وحذف مفعولها لدلالة ما في حيز الظرف عليه . والایاقف أمان الوقوف المعروف أو من الوقوف بمعنى المعرفة كما يقال أوقفته على كذا إذا فهمته وعرفته واختاره الزجاج أى لو ترى حالهم حين يوقفون على النار حتى يعاينوها أو يرفعوا على جسرهما وهى تحتهم فينظرونها أو يدخلونها فيعرفون مقدار عذابها لرأيت ما لا يحيط به نطاق التعبير . وصيغة الماضي للدلالة على التحقيق وقيل إن لوبعنى إن . وجوز وأن تكون ترى علمية وهو كما ترى . وقرى (وقفا) بالبناء للفاعل من وقف عليه اللازم ومصدره غالبا الوقوف . ويستعمل وقف متعديا أيضا ومصدره الوقف وسمع فيه أوقف لغة قليلة . وقيل : إنه بطريق القياس (فَقَالُوا) لعظم أمر ما تحققوه (بِالْيَقِينِ نَرُدُّهُ إِلَى الدُّنْيَا) (يا) للتنبيه أو للنداء والمنادى محذوف أى يا قومنا مثلا (وَلَا نُنْكَذِبُ بِآيَاتِ رَبَّنَا) أى القرآن كما كنا نكذب من قبل ونقول أساطير الأولين . وفسر بعضهم الآيات بما يشمل ذلك والمعجزات ، وقال شيخ الاسلام : يحتمل أن يراد بها الآيات الناطقة بأحوال النار وأحوال الآمرة باتقانها بناء على أنها التى تخاطر حينئذ بابلهم ويحسرون على ما فرطوا فى حقها . ويحتمل أن يراد بها جميع الآيات المنتظمة لتلك الآيات انتظاما أوليا (وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢٧) بها حتى لا نرى هذا الموقف الهائل كما لم ير ذلك المؤمنون . ونصب الفعلين - على مقال الزمخشري وسبقه اليه - كما قال الحارثي الزجاج - باضمار أن على جواب التثنية . والمعنى أن رددنا لم نكذب ونكن من المؤمنين . ورد أبو حيان بأن نصب الفعل بعد الواو ليس على الجوابية لأنها لا تقع فى جواب الشرط فلا يتقدم أقبلها وما بعدها شرط وجواب وإنما هى واو تعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهى عاطفة يتعين مع النصب أحد محامليها الثلاث وهى المعية ويميزها عن الفاء صحة حلول مع محال أو الحال وشبهة من قال : إنها جواب أنها تنصب فى المواضع التى تنصب فيها الفاء فتوهم أنها جواب . ويوضح لك أنها ليست به انفراد الفاء دونها بأنها إذا حذف انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنته من معنى الشرط ، وأجيب بأن الواو أجريت هنا مجرى الفاء . وجعلها ابن الأنبارى مبدلة منها . ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود . وابن اسحق (فلا نكذب) ، واعترض أيضا ما ذكره الزمخشري من معنى الجزائية بأن ردهم سببا لعدم تكذيبهم . وأجيب بأن السببية يكفى فيها كونها فى زعمهم . ورد بأن مجرد الرد لا يصح لذلك فلا بد من العناية بأن يراد الرد السكان بعد ما ألجأهم إلى ذلك إذ قد انكشفت لهم حقائق الأشياء . ولهذا الدغغة اختار من أختار العطف على مصدر متوهم قبل كأنه قيل . لبنا ردا وانتفاء تكذيب كوننا من المؤمنين ، وقرأ نافع . وابن كثير . والكسائي رفع الفعلين ، وخرج على أن ذلك ابتداء كلام منهم غير معطوف على ما قبله والواو كالتأنيده كقول المذنب لمن يؤذيه على ما صدر منه . دعنى ولا أعود يريد لا أعود تركتني أو لم تتركنى . ومن ذلك على مقاله الامام عبد القاهر قوله :

اليوم بومان مذهبيت عن نظري نفسي فداؤك ماذني فاعتذر

وكان المتقضى لظمه في هذا السلك افادة المبالغة المناسبة لمقام المبالغة، واختار بعضهم كونه ابتداء كلام بمعنى كونه مقطوعا عما في حيز التمني معطوفا عليه عطف اخبار على انشاء. ومن التحاقن من جوزة مطلقا، ونقله أبو حيان عن سيويه، وجوز أن يكون دخلا في حكم التثني على أنه عطف على «نرد» أو حال من الضمير فيه، فالعنى - كما قال الشهاب - على تمنى مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب أى التصديق الحاصل بعد الرد إلى الدنيا لأن الرد ليس مقصودا بالذات هنا، وكونه متمنى ظاهر لعدم حصوله حال التثني وإن كان التثني منصبا على الايمان والتصديق فتمنيه لأن الحاصل الآن لا يتفهم لانهم ليسوا في دار تكليف فتمنوا ايمانا يفهمهم وهو إما يكون بعد الرد المحال والمتوقف على المحال محال. وقرأ ابن عامر برفع الأول ونصب الثاني على ما علمت آتفا، والجوابية اما بالنظر إلى المجموع أو بالنظر إلى الثاني وعدم التكذيب بالآيات، ماير للإيمان والتصديق فلا اتحاد •

وقرى مشاذا بعكس هذه القراءة ﴿بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ﴾ بضرب عما يؤذن به تمنيه من الوعد بتصديق الآيات والايمان بها أى ايس ذلك عن عزم صحيح ناشئ عن رغبة في الايمان وشوق إلى تحصيله والاتصاف به بل لأنه بدأ وظهر لهم في وقوفهم ذلك ما كانوا يخفونه في الدنيا من ثلاثة الاثافي والداهية الدهياء ففشدة هول ذلك وزيد صجرهم منه قالوا ما قالوا، فالمراد من الموصول النار على ما يقتضيه السوق ومن اخفائها ستر أمرها وذلك بانكار تحققها وعدم الايمان بشيئها أصلا فكأنه قيل: بل بدأ لهم ما كانوا يكذبون به في الدنيا وينكرون تحققها • وإنا لم يصرح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عز شأنه: (هذه جهنم الذى يكذب بها الجرمون) وقوله عز من قائل: (هذه النار التى كنتم بها تكذبون) مع أن ذلك أنسب بمقابل من قولهم: « ولا تكذب بآيات ربنا » مراعاة لما في مقابلة من البدو في الجملة مع ما في ذلك من الرمز الخفى إلى أن تكذيبهم هذا لم يكن في محله أساسا لقوة الدليل، وقيل: المراد بما كانوا يخفونه قبائحهم من غير الشرك التى كانوا يكتُمونها عن الناس فتظهر في صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم، وقيل: المراد به الشرك الذى أنكروه في بعض مواقف القيامة بقولهم: (والله ربنا ما كنا مشركين)، وقيل: المراد به أمر البعث والنشور، والضمير المرفوع لرؤساء الكفار والمجرور لاتباعهم أى ظهر للتابعين ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعث والنشور، ونسب إلى الحسن واختاره الزجاج •

وقيل: الآية في المنافقين، والضمير المرفوع لهم، والمجرور للؤمنين، والمراد بالموصول الكفر أى بل ظهر للؤمنين ما كان المنافقون يخفونه من الكفر ويكتُمونه عنهم في الدنيا، وقيل: هى في أهل الكتاب مطلقا أو علمائهم، والذى أخفوه نوبة خاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم، والضمير ان المرفوع والمجرور لهم وللؤمنين أو للخواص والعوام. وتعقب كل ذلك بأنه بعد الاغضاء عما فيه من الاعتساف لاسيلا اليهنا لأن سوق النظم الجليل لتحويل أمر النار وتفضيع حال أهلها، وقد ذكر وقوفهم عليها وأشير إلى أنه اعتراف عند ذلك من الخوف والخشية والحيرة والدهشة ما لا يحيط به الوصف، ورتب عليهم تمنيه المذكور بالفاء القاضية بسبية ما قبلها ما لبعدها فاسقاط النار بعد ذلك من السبية وهى في نفسها أدهى الدواهى وأزجر الزواجر إلى مادونها في ذلك مع عدم جريان ذكره ثمة أمر ينبغي تنزيهه ساحة التنزيل عن أمثاله، ونقل عن المبرد أن الكلام

على حذف مضاف أى بداهم وبالمكانوا يخفون ولا يخفى ما فيه أيضا تندير *

﴿وَلَوْ رُدُّوا﴾ من موقفهم ذلك إلى الدنيا ﴿لَمَّادُوا لِمَ أَهْلُوا عَنْهُ﴾ من الكفر والتكذيب أو من الأعم من ذلك ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ولا يخفى حسنه ، ووجه اللزوم في هذه الشرطية سبق قضاء الله تعالى عليهم بذلك التابع لحث طينتهم ونجاسة جبلتهم وسوء استعدادهم ولهذا لا ينفعهم مشاهدة ما شاهدوه ، وقيل : إن المراد أنهم لوردوا إلى حالهم الأولى من عدم العلم والمشاهدة لعادوا ، ولا يخفى أنه لا يناسب مقام ذمهم بغلوهم في الكفر والاصرار وكون هذا جوابا لما مر من تنبيههم . وذكر بعض الناس في توجيهه عدم نفع المشاهدة في الآخرة لاهوالها المترتبة على المعاصي بعد الرد إلى الدنيا أنها حينئذ كخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المؤيد بالمعجزات الباهرة فحيث لم ينتفعوا به وصددهم ما صددهم لا ينتفعون بها هو مثله ويصددهم أيضا ما يصددهم .

وأنت تعلم أن هذا بعد تسليم كون المشاهدة بعد الرد كخبر الصادق يرجع في الآخرة إلى ما أشرنا إليه من سبق القضاء وسوء الاستعداد ، وهن خلق للشقاء والعياذ بالله سبحانه وتعالى للشقاء يكون ﴿وَأَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٢٨﴾ أى لقوم كاذبون فيما تضمنه تنبيههم من الخبر بأن ذلك مرادهم ، ويحتمل أن يكون هذا ابتداء اخبار منه تعالى بأن ديدن هؤلاء وهجيرهم الكذب . وليس الكذب على الاحتمالين متوجها إلى التمنى نفسه لأنه انشاء والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب . وقال الربيعي : لا بأس بتوجه الكذب إلى التمنى لأنه يحتمل الصدق والكذب بنفسه . واحتج على ذلك بقوله :

مَنْ لَمْ يَكُنْ حَقًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمَنَى وَإِلَّا فَقَدْ عَشْنَا بِهَا زَمَنًا رَغَدًا

لأن الحق بمعنى الصدق وهو ضد الباطل والكذب ، ولا يخفى ما فيه مع أنه لو سلم فهو مجاز أيضا . وقيل : الخبر الضمني هنا هو الوعد بالآيمان وعدم التكذيب . واعترض بأن الوعد كالوعيد من قبيل الانشاء كما حقق في موضعه فلا يتوجه إليه الكذب والصدق كالاتوجهان إلى الانشاء . وأجيب بأن ذلك أحد قولين في المسئلة ، ثانيهما أن الوعد والوعيد من قبيل الخبر لا الانشاء ، وهذا القيل مبنى عليه على أنه يحتمل أن المراد بالكذب المتوجه إلى الوعد عدم الوفاء به لا عدم مطابقته للواقع كما ذكره الراغب ﴿وَقَالُوا﴾ عطف على (عادوا) كما عليه الجمهور . واعترضه ابن السكال بأن حق (وانهم لسكاذبون) حينئذ أن يؤخر عن المعطوف أو يقدم على المعطوف عليه . وأجيب بأن توسطه لأنه اعتراض مسوق لتقرير ما أفادته الشرطية من كذبهم المخصوص ولو أخر لأوهم أن المراد تكذيبهم في انكارهم البعث . وجوز أن يكون عطف على (انهم لكاذبون) أو على خبر إن أو على (نوا) والعائد محذوف أى قالوه ، وأن يكون استئنافا بذكر ما قالوا في الدنيا ﴿إِنْ هِيَ﴾ أى ما هي ﴿إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾ والضمير للحياة المذكورة بعده كما في قول المتنبي :

هو الجدد حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيذا

وقد نصوا على صحة عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مواضع ، منها ما إذا كان خبر الضمير مفسرا له كما هنا . وجعله بعضهم ضمير الشأن . ولا يتأتى على مذهب الجمهور لأنهم اشتطروا في خبره أن

يكون جملة . وخالفهم في ذلك الكوفيون فقد حكى عنهم جواز كون خبره مفردا إما مطلقا أو بشرط
 ككون المفرد عاملا عمل الفعل كاسم الفاعل نحو إنه قائم زيد بناء على أنه حيثئذ يسد مسد الجملة .
 وقيل - وفيه بعد - . يحتمل أن يكون الضمير المذكور عبارة عما في الذهن وهو الحياة . والمعنى إن الحياة إلا
 حياتنا التي نحن فيها . وهو المراد بقولهم : الدنيا لا القريبة الزوال أو الدنيئة أو المتقدمة على الآخرة كما يقول
 المؤمنون إذ كل ذلك خلاف الظاهر لاسيما الأخير .

(وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ٢٩) أي إذا فارقنا هذه الحياة أصلا (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ) تمثيل
 لحبسهم للسؤال والتوبيخ أو كذابة عنه عند من لم يشترط فيها إمكان الحقيقة وجوز اعتبار التجزؤ في المفرد
 إلا أن الأرجح عندهم اعتباره في الجملة ، وقيل : الوقوف بمعنى الاطلاع المتدبى على أيضا وفي الكلام مضاف
 مقدر أي وقفوا على قضاء ربهم أو جزائه ، ولا حاجة إلى التضمن وجعله من القلب كما توهم ، وقيل : هو بمعنى
 الاطلاع من غير حاجة إلى تقدير مضاف على معنى عرفوه سبحانه وتعالى حق التعريف ولا يلزم من
 حق التعريف حق المعرفة ليقال كيف هذا وقد قيل : ما عرفناك حق معرفتك ، واستبدل بعض الظاهرية
 الآية على أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى في موقف الحساب ولا يخفى ما فيه .

(قَالَ) استئناف نشأ من الكلام السابق كأنه قيل : فإذا قال لهم ربهم سبحانه وتعالى إذ ذاك ؟ فقيل :
 قال : الخ . وجوز أن يكون في موضع الحال أي قائلا (أَلَيْسَ هَٰذَا) أي البعث وما يتبعه (بِالْحَقِّ) أي
 حقا لا باطلا كما زعمتم ، وقيل : الإشارة إلى العقاب وحده وليس بشيء ، ولا دلالة في (فَذُوقُوا) عند أبواب
 الذوق على ذلك ، والهمزة للتقريع على التكذيب (قَالُوا) استئناف كما سبق (بَلَىٰ) هو حق (وَرَبَّنَا)
 أكدوا اعترافهم باليمين اظهارا لكمال يقينهم بحقيقته وايدانا بصدور ذلك عنهم برغبة ونشاط طمعا
 بأن ينفعهم وهيئات (قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ) الذي كفرتم به من قبل وأنكرتموه (بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ٣٠)
 أي بسبب كفركم المستمر أو يبدله أو بمقابلته أو بالذي كنتم تكفرون به ، فما اما مصدريه أو موصولة
 والأول أولى ، ولعل هذا التوبيخ والتقريع - كما قيل - إنما يقع بعدما وقفوا على النار قالوا ما قالوا إذ الظاهر أنه
 لا يبقى بعد هذا الأمر إلا العذاب ، ويحتمل العكس وأمر الأمر سهل (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ)
 هم الكفار الذين حكيت أحوالهم لكن وضع الموصول موضع الضمير للايدان بتسبب خسارتهم عما في
 حيز الصلة من التكذيب بقاء الله تعالى والاستمرار عليه ، والمراد به لقاء ما وعد سبحانه وتعالى على ما روى
 عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم ، وصرح بعضهم بتقدير المضاف أي اقسام جزاء بابقه تعالى ،
 وصرح آخرون بأن لقاء الله تعالى استعارة تمثيلية عن البعث وما يتبعه (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ) أي
 الوقت المخصوص وهو يوم القيامة ، وأصل الساعة القطعة من الزمان وغلبت على الوقت المعلوم كالنجم للثريا ،
 وسمى ساعة لقلته بالنسبة لما بعده من الخلود أو بسرعة الحساب فيه على البارى عز اسمه . وفسرها بعضهم هنا
 بوقت الموت ، والغاية المذكورة للتكذيب .

وجوز أن تكون غاية للخرسان لكن بالمعنى المتعارف والكلام حيثئذ على حد قوله تعالى : (وان عليك

لعتنى الى يوم الدين) أى اذك مذموم مدعو عليك باللعنة الى ذلك اليوم فاذا جاء، اليوم لقيت ما تنسى اللعن معه فكأنه قيل: خسرا المكذبون الى قيام الساعة بانواع الخن والبلاء فاذا قامت الساعة يقيمون فيها ينسون معه هذا الخسران وذلك هو الخسران المبين ﴿بَعَثَ﴾ أى فجأة وبغته بالتحريك مثلها، وبغته كمنه فبأه أى هجم عليه من غير شعور، وانتصابها على أنها مصدر واقع موقع الحال من فاعل (جاءتهم) أى مباغتة أو من مفعوله أى مبهوتين، وجوز ان تكون منصوبة على أنها مفعول مطلق لجاءتهم على حذر رجوع القهقري أو لفعل مقدر من اللفظ أو من غيره. وقوله سبحانه وتعالى ﴿قَالُوا﴾ جواب إذا ﴿يَاحْسَرَتُنَا﴾ نداء للحسرة وهى شدة الندم كأنه قيل: يا حسرتنا تعالى فهنا أوانك، قيل: وهذا التحسر وإن كان يعترهم عند الموت لكن لما كان الموت من مقدمات الآخرة جعل من جنس الساعة وسعى باسمها، ولذا قال ﷺ « من مات فقد قامت قيامته » أو جعل يحيى الساعة بعد الموت لسرعه كالواقع بغير فترة، وقال أبو البقاء: التقدير يا حسرة احضرى هذا أوانك، وهو نداء مجازى ومعناه تنبيه أنفسهم لذكر أسباب الحسرة لأن الحسرة نفسها لا تطلب ولا يتأنى إقبالها وإنما المعنى على المبالغة فى ذلك حتى كأنهم ذهبوا فنادوها، ومثل ذلك نداء الويل ونحوه ولا يخفى حسنه ﴿عَلَى مَا قَرَّرْنَا﴾ أى على تقريرنا، فاما مصدرية فالتفريط التقصير فى قدر على فعله، وقال أبو عبيدة: معناه التضميم، وقال ابن بحر: معناه السبق ومنه الفارط للسابق. ومعنى فرط خلا السبق لغيره فالتضعيف فيه للسلب كجلدت البعير أزلت جلده وسلبته ﴿فِيهَا﴾ أى الحياة الدنيا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أو فى الساعة كما روى عن الحسن، والمراد من التفريط فى الساعة التقصير فى مراعاة حقها والاستعداد لها بالآيمان والأعمال الصالحة. وقيل: الضمير للجنة أى على ما نرطنا فى طلبها ونسب إلى السدى ولا يخفى بعده، وقول الطبرسى: ويدل عليه ما رواه الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال فى هذه الآية: يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون (يا حسرتنا) الخ لا يخلو عن نظر لقيام الاحتمال بعد وهو يبطل الاستدلال، وعن محمد بن جرير أن الهاء يعود إلى الصفة لدلالة الخسران عليها وهو بعيد أيضا، ومثل ذلك ما قيل: إن ما موصولة بمعنى التى، والمراد بها الأعمال والضمير عائدها كإنه قيل يا حسرتنا على الأعمال الصالحة التى قصرنا فيها، نعم مرجع الضمير على هذا مذكور فى كلامهم دونه على الأقوال السابقة فانه غير مذكور فيه بل ولا فى كلامه تعالى فى قص حال هؤلاء القائلين على القول الأول عند بعض قندبر ﴿وَمِنْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ فى موضع الحال من فاعل « قالوا » وهى حال مقارنة أو مقدرة. والوزر فى الأصل الثقل ويقال للذنب وهو المراد هنا أى يحملون ذنوبهم وخطاياهم كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وذكر الظهور لأن المعتاد الأغلب الحمل عليها كما فى - كسبت أيديكم - فإن الكسب فى الأكثر بالأيدي. وفى ذلك أيضا إشارة إلى مزيد ثقل المحمول، وجعل الذنوب والآلام والعقوبات العظيمة من باب الاستعارة التمثيلية، والمراد بيان سوء حالهم وشدة ما يجدونه من المشقة والآلام والعقوبات العظيمة بسبب الذنوب، وقيل: حملها على الظاهر حقيقة وإنها تجسم، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم عن السدى أنه قال: ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه أسود اللون منتن الريح عليه ثياب

دنة حتى يدخل معه قبره فاذا رآه قال ما أقبح وجهك فقال كذلك كان عملك قبيحا قال: ما أنتن ربحك؟ قال: كذلك كان عملك متنافا قال: ما أدنس ثيابك فيقول: إن عملك كان دنسا قال: من أنت؟ قال: أنا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث يوم القيامة قال له إني كنت أمهلك في الدنيا بالذات والشهوات فانت اليوم تحملني فيركب على ظهره فيسوقه حتى يدخله الدار، وأخرجا عن عمرو بن قيس قال: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله عمله في أحسن شيء - صورة وأطيبه ريحاً فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد طيب ربحك وحسن صورتك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك الصالح طالما ركبته في الدنيا فاركبتني أنت اليوم وتلا (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً) وإن كان الكافر يستقبله أقبح شيء صورة وأنتنه ريحاً فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد قبح صورتك وتتن ربحك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيئ طالما ركبته في الدنيا فانا اليوم أركبك وتلا (وهم يحملون) الآية.

وبعضهم يجعل كل ماورد في هذا الباب مآذكر تمثيلاً أيضاً، ولا مانع من الحل على الحقيقة وإجراء الكلام على ظاهره، وقد قال كثير من أهل السنة بتجسيم الاعمال في تلك الدار وهو الذي يقتضيه ظاهر الوزن ﴿الْأَسْمَاءُ مَا يَزُرُونَ ٣١﴾ تذييل مقرر لما قبله وتكملة له، و(سام) تحتمل - كما قيل - هنا ثلاثة أوجه أحدها أن تكون المتعدي المتصرف وزنها فعل بفتح العين، والمعنى الاسماء ما يزرون، وما ووصولة أو مصدرية أو نكرة، ووصوفة فاعل لها والكلام خبر، وثانيها أنها حولت إلى فعل اللازم بضم الهمزة واشترت معنى التوجب، والمعنى ما أسوأ الذي يزرون أو ما أسوأ وزرم. وثالثها أنها حولت أيضاً للمبالغة في الذم فتساوى بس في المعنى والاحكام ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ﴾ لما حقق سبحانه وتعالى فيما سبق أن وراء الحياة الدنيا حياة أخرى يلقون فيها من الخطوب ما يلقون بين جل شأنه حال تبتك الحياتين في أنفسهما وجعله بعضهم جواباً لقولهم: (أنهى الاحياتنا الدنيا) وفيه بعد، وكيفما كان المراد وما أعمال الحياة الدنيا المختصة بها الكالعب واللغو في عدم النفع والثبات، وبهذا التقدير خرج - كما قال غير واحد - ما في من الاعمال الصالحة كالعبادة وما كان لضرور والمعيش، والكلام من التشبيه البليغ ولولم يقدر مضاف، وجعلت الدنيا نفسها لعباً ولها مبالغة كما في قوله:

* وإنما هي أقال وأديار * صح، واللهو واللعب - على ما في درة التنزيل - يشتركان في أنهما الاشتغال بما لا يعنى العاقل ويهمن من هوى وطرب سواء كان حراماً أو لا، وفرق بينهما بأن اللعب ما قصد به تعجيل المسرة والاشتغال باللهو والعقل به ما شغل من هوى وطرب وإن لم يقصد به ذلك، وإذا أطلق اللهو فهو - على ما قيل - اجتلاب المسرة بالنساء كما في قوله:

الازعمت بسياسة اليوم اتني كبرت وأن لا يحسن اللهو امثالي

وقال قتادة: اللهو في لغة اليمن المرأة، وقيل: اللعب طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به واللهو صرف الهم بما لا يصلح أن يصرف به، وقيل: إن كل شغل أقبل عليه لزم الاعراض عن كل ما سواه لأن من لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى فاذا أقبل على الباطل لزم الاعراض عن الحق فلاقبال على الباطل لعب والاعراض عن الحق هو، وقيل: العاقل المشتغل بشيء لا بدله من ترجيحه وتقديمه على غيره فان قدمه من غير ترك الآخر فلعب وإن تركه ونسيه به، فهو لهو، وقد بين صاحب الدرة بعد أن سرد هذه الاقوال سر

تقديم اللاعب على اللهو حيث جمعا في هنا وتأخير عنه في العنكبوت بأنه لما كان هذا الكلام موقفا للرد على الكفرة فيما يزعمونه من إنكار الآخرة والحصر السابق وليس في اعتقادهم لجهلهم الإجماع من المسرة بزخرف الدنيا الغاية قدم للعب الدال على ذلك وتم باللغو أو لما طلبوا الفرح بها وكان مطمح نظرهم وصرف لهم لازم وتابع له قدم ما قدم أو لما أقبلوا على الباطل في أكثر أقوالهم وأفعالهم قدم ما يدل على ذلك أو لما كان التقديم مقدما على الترك والنسيان قدم اللاعب على اللهو رعاية لترتيب الخارجى، وأما في العنكبوت فالتمام لذكر قصر مدة الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة وتحجيرها بالنسبة إليها ولذا ذكر اسم الإشارة المشعر بالتحقير وعقب ذلك بقوله سبحانه وتعالى: (إن الدار الآخرة لى الحيوان) والاشتغال باللهو مما يقصر به الزمان وهو أدخل من اللعب فيه، وأيام السرور فصار كما قال:

وليلة إحدى الليالي الزهر لم تك غير شفق وفجر

وينزل على هذا الوجوه في الفرق، وتفصيله في الدرة قاله مولانا شهاب الدين فيلهمهم ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ التي هي محل الحياة الأخرى ﴿خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الكفر والمعاصي الخلوص منافعها عن المضار والآلام وسلامة لذاتها عن الانصرام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۚ﴾ ذلك حتى تتقوا ما أتم عليه من الكفر والعصيان، والفالمطوف على مخوف أى أتفعلون أو ألا تتفكرون فلا تعقلون، وكان الظاهر أن يقال: كما قال الطيبي- وما الدار الآخرة إلا جلد وحق لمكان (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) إلا أنه وضع (خير للذين يتقون) موضع ذلك إقامة للمسبب مقام السبب، وقال في الكشف: إن في ذلك دليلا على أن ماعدا أعمال المتقين لعب ولهو لأنه لما جعل الدار الآخرة في مقابلة الحياة الدنيا وحكم على الأعمال المتقابل بأنها لعب ولهو علم تقابل العامين حسب تقابل ما أضيفا إليه أعنى الدنيا والآخرة فإذا خص الخيرية بالمتقين لزمنته أن ماعدا أعمالهم ليس من أعمال الآخرة في شيء فهو لعب ولهو لا يعقب منفعة هـ

وقرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بالاضافة وهي من اضافة الصفة إلى الموصوف وقد جوزها السكوفيون، ومن لم يجوز ذلك تأوله بتقدير ولدار النشأة الآخرة أو اجراء الصفة بجري الاسم، وقرأ ابن كثير. وغيره (يعقلون) بالياء والضمير للكفار القائلين (إن هي إلا حياتنا الدنيا)، وقيل: للمتقين والاستفهام للتنبيه والحث على التأمل ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ استئناف مسوق لتسليه رسول الله ﷺ عن الحزن الذى يعتريه عليه الصلاة والسلام مما حكي عن الكفرة من الاصرار على التكذيب والمبالغة، وكلما قد للتكثير وهو- كما قال الحلبي راداه به اعتراض أبى حيان- راجع إلى متعلقات العلم لا العلم نفسه إذ صفة القديم لا تقبل الزيادة والتكثير، ولما لم حدودها المستلزم لحدوث من قامت به سبحانه وتعالى، وقال السفاسقى: قد تصح الكثرة باعتبار المعلومات ومافى حيز العلم هنا كثير بناء على أن الفعل المذكور دال على الاستمرار التجددى، وأنشدوا على افادتها ذلك بقول الهدل:

قد أترك القرن مصفراً أنامه كأن أثوابه مجت بفرصاد

وادعى أبو حيان أن افادتها للتكثير قول غير مشهور للنجاة وإن قال به بعضهم. وكلام سيدي به حيث قال: وتكون قد بمنزلة ربما ليس نصا في ذلك، وما استشهدوا به على دعواهم إنما فهم التكثير فيه من سياق الكلام

ومنه البيت فإن التكثير إنما فهم فيه لأن الفخر إنما يحصل بكثرة وقوع المتبخر به . وذكر بعض المحققين أن الحق ما قاله ابن مالك أن إطلاق سيويه أنها بمنزلة ربما يوجب التسوية بينهما في التقابل والصرف إلى الماضي والبيت دليل عليه فإن الفخر يقع بترك الشجاع قرنه وقد صيغت أنوابه بدمائه في بعض الأحيان .
وقول أبي حيان إن الفخر إنما يحصل بكثرة الخ غير مسلم على إطلاقه بل هو فيما يكثرو وقوعه وأما ما يندر فيفتخرو بوقوعه نادرا لأن قرن الشجاع لو غلبه كثيرا لم يكن قرنا له لأن القرن بكسر القاف وسكون الراء المقام المساوي .
وفي القاموس القرن كفؤك في الشجاعة أو أعم ، فلفظه يقتضي بحسب دقيق النظر أنه لا يغلبه إلا قليلا وإلا لم يكن قرنا ويتناقض أول السلام وآخره ، وادعى الطيبي أن لفظ قد للتقليل ، وقد يراد به في بعض المواضع ضده . وهو من باب استعارة أحد الضدين للآخر ، والنكتة هنا تصوير رسول الله ﷺ من أذى قومه وتكذيبهم ، يعني من حقل وأنت سيد أولى العزم أن لا تكثر الشكوى من أذى قومك وأن لا يعلم الله تعالى من اظهارك الشكوى إلا قليلا وأن يكون تهكما بالمكذبين وتوبيخا لهم .

ونص بعضهم على أن قد هنا للتقليل على معنى أن ما هم فيه أقل معلوماته تعالى ، وضمير (إنه) للشان وهو اسم إن وخبرها الجملة المفسرة له ، والموصول فاعل يحزنك وعائده محذوف أي الذي يقوله ، وهو ما حكي عنهم من قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو هو وما يعمه وغيره من هذيانهم وجملة (إنه) الخ سادة مسددة مفعول يعلمه وقرأ نافع (يحزنك) من أحزن المنقول من حزن اللازم ، وقوله سبحانه (فأنهم لا يكذبونك) تعليل لما يشعر به الكلام السابق من النهي عن الاعتداد بما قالوا بطريق التسلية بما يفيد من بلوغه صلى الله تعالى عليه وسلم في جلاله القدر ورفعة الشان غاية ليس ورامها غاية حيث نفى تكذيبهم قائلهم الله تعالى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وأثبتته آياته تعالى على طريقة قوله سبحانه وتعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) أي إذا ما بكال القرب واضمحلال شؤونه صلى الله تعالى عليه وسلم في شان الله عز وجل . وفيه أيضا استعظام لجنايتهم مني عن عظم عقوبتهم كأنه قيل : لا تمتد به وكفه إلى الله تعالى فإنهم في تكذيبهم ذلك لا يكذبونك في الحقيقة (وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَحْدُونَ ۝٣٣) أي ولكنهم بآياته تعالى يكذبون ، فوضع المظهر موضع المضمهر تسجيلا عليهم بالرسوخ في الظلم الذي جحدوه هذاف من فؤونه ، وقيل : إن كان المراد من الظلم مطلقه فالوضع الإشارة إلى أن ذلك دأبهم ودينهم وأنه علة الجحود لأن التعاقب بالمشق يقيد عليه الماخذ ، وإن أريد به الظلم المخصوص فهو عين الجحد وواقع به نحو (ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) فيكون المبتدأ مشير إلى وجه بناء الخبر كقوله :
إن الذي حسم السماء بنى لنا بيتا دعائمه أعز وأطول

وقيل : إن أل في (الظالمين) إن كانت موصولة واسم الفاعل بمعنى الحدث أفاد الكلام سببية الجحد للظلم ، وإن كانت حرف تعريف واسم الفاعل بمعنى الثبوت أفاد سببية الظلم للجحد ، لا يخفى ما فيه ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتزجية المهابة واستعظاما لما قدموا عليه ، وإيراد الجحد في مورد التكذيب للإنذار بأن آياته سبحانه من الرضوخ بحيث يشاهد صدقها كل أحد وأن من ينكرها قائما ينكرها بطريق الجحد وهو كالجحد نفى ما في القلب ثباته أو إثبات ما في القلب نفيه . والباء متعلق بيجحدون والجحد يمدى بنفسه والباء فيقال جحد حقه وبحقه وهو الذي يقتضيه ظاهر كلام الجوهري . والراغب ، وقيل : أنه إنما يمدى بنفسه والباء

ههنا لتضمنه معنى التكذيب ، وأيا ما كان فتقديم الجار والمجرور مراعاة لرؤوس الآي أو للقصر . ونقل الطبرسي عن أبي علي أن الجار متعلق بالظالمين وفيه خفاء . وما ذكر من أن الفاء لتعليل ما يشعر به الكلام هو الذي قرره بعض المحققين ، وقيل : إنها لتعليل لقوله سبحانه . (قد نعلم) الخ بناء على أن معناه لا تحزن كما يقال في مقام المنع والرجوع : نعلم ما تفعل فكأنه قيل : لا تحزن عما يقولون فإن التكذيب في الحقيقة لي وأنا الحليم الصبور فتخلق بإخلاقي ، ويحتمل أن يكون المعنى إنه يحزنك قولهم لأنه تكذيب لي فانت لم تحزن لنفسك بل لما هو أهم وأعظم ، ولا يخفى أن هذا خلاف المتبادر ، وقيل معنى الآية فأنهم لا يكذبونك بقولهم ولكنهم يجهلون بالسننهم وروى ذلك عن قتادة وغيره ويؤيده ما رواه السدي أنه التقى الاخنس بن شريق . وأبو جهل فقال الاخنس لابي جهل : يا أبا الحكم اخبرني عن محمد ﷺ أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا أحد يسمع كلامك غيري ؟ فقال أبو جهل . والله إن محمداً ﷺ لصادق وما كذب محمد عليه الصلاة والسلام قط واماكن إذا ذهب بنو قصي بالواء والسقاية والحجابه والندوة والثبوة فإذا يكون اسائر قريش فأنزل الله تعالى هذه الآية . وكذا ما أخرجه الواحدى عندهما قال كان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب يكذب النبي ﷺ في العلية فإذا خلا مع أهل بيته قال ما محمد ﷺ من أهل الكذب ولا أحسبه الاصادقا فأنزل الله تعالى الآية ، وقيل : المعنى انهم ليس قصدهم تكذيبك لأنك عندهم موسوم بالصدق وإنما يقصدون تكذيبى والجحود بآياتى ، ونسب هذا إلى الكسائي ، وأيد بما أخرجه الترمذى . والحالم وصحاحه عن علي كرم الله تعالى وجهه ان أبا جهل كان يقول للنبي ﷺ ما تكذبك وإنك عندنا لصادق واماكن نكذب ما جئنا به فنزلت . وكذا أخرج الواحدى عن أبي ميسرة . واعترض الرضى هذا القول بأنه لا يجوز أن يصدقه ﷺ في نفسه ويكذبوا ما أتى به لأن من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحة ما أتى به وصدقه وأنه الدين القيم والحق الذى لا يجوز العدول عنه فكيف يجوز أن يكون صادقا في خبره ويكون الذى أتى به فاسدا بل إن كان صادقا فالذى أتى به صحيح وإن كان الذى أتى به فاسدا فلا بد أن يكون كاذبا فيه ، وقال مولانا سنان . إن حاصل المعنى انهم لا يكذبونك في نفس الامر لأنهم يقولون إنك صادق ولكن يتوهمون أنه اعترى عقلك وحاشاك نوع خلل فخيّل اليك أنك نبي وليس الامر بذلك وما جئت به ليس بحق ، وقال الطيبي : مرادهم إنك لا تكذب لأنك الصادق الامين ولكن ما جئت به سحر ، ويعلم من هذا الجواب عن اعتراض الرضى فتدبر ، وقيل : معنى الآية انهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وقيل : المعنى لا يكذبك جميعهم وإن كذبك بعضهم وهم الظالمون المذكورون في هذه الآية ، وعلى هذا لا يكون ذكر (الظالمين) من وضع المظاهر موضع المضمر ، وقيل : غير ذلك ولا يخفى ما هو الالئق بجزالة التنزيل . وقرأ نافع . والكسائي . والاعمش عن أبي بكر (لا يكذبونك) من الاكذاب وهي قراءة على كرم الله تعالى وجهه ، ورويت أيضا عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه ، فقال ابنه هور . كلامها معنى كأكثر وكثر وأنزل ونزل ؛ وقيل : معنى أكذبه وجدته كاذبا كأحمدته بمعنى وجدته محمودا ، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائي أن العرب تقول . كذبت بالثدي إذا نسب الكذب اليه وأكذبه إذا نسبت الكذب إلى ما جاء به دونه ، وقوله تعالى (وَلَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ) تسليية اثر تسليية لرسول الله ﷺ فان عموم البلوى ربما يهونها بعض تنوين

وفيه ارشاده عليه الصلاة والسلام إلى الاقتداء بمن قبله من الرسل الكرام في الصبر على الاذى وعدة ضمنية بمن لا يمنحوه من النصر ، وتصدير الكلام بالقسم لتأكيد التسلية ، وتنويع (رسل) للتفخيم والتذكير ، ومن متعلقة بكذبته ، وجوز أن تتعلق بمحذوف وقع صفة لرسل ، ورده أبو البقاء بان الجملة لا توصف بالزمان ، وفيه منع ظاهر ، فالمنع بالله لقد كذبت من قبل تكذيبك رسل أولو شأن خطير وعدد كثير أو كذبت رسل كانوا من زمان قبل زمانك ﴿ فَصَبْرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا ﴾ ما مصدرية وقوله: ﴿ وَأُوذُوا ﴾ عطف على (كذبوا) داخل في حكمه ، وهو صدر كذب التكذيب ، وأذى أذى وأذية كما في القاموس وإيذاء كما أثبتته الراغب وغيره ، وقول صاحب القاموس: ولا تغفل إيذاء خطأ ، والذي غره ترك الجوهرى . وغيره ، وهو وسائر أهل اللغة لا يذكرون المصادر القياسية لعدم الاحتياج إلى ذكرها ، والمصدران هنا من المبنى للمفعول وهو ظاهر أى فصبروا على تكذيب قومهم لهم وإيذائهم إياهم فتأس بهم واصبر على ما نالك من قومك ، والمراد بإيذائهم اما عين تكذيبهم أو ما يقارنه من فنون الإيذاء ، واختاره الطبرسى ولم يصرح به ثقة باستزام التكذيب إياه غالباً ، وفيه تأكيد للتسلية ، وجوز العطف على (كذبت) أو على (صبروا) ، وجوز أبو البقاء أن يكون هذا استئنافاً ثم رجح الأول • وقوله سبحانه: ﴿ حَتَّىٰ آتَاكُمْ نَصْرًا ﴾ غاية للصبر ، وفيه إيحاء إلى وعد النصر للصابرين ، وجوز أن يكون غاية للإيذاء وهو مبنى على احتمال الاستئناف ، والاتفات إلى نون العظمة للإشارة إلى الاعتناء بشأن النصر • ﴿ وَلَا يَبْدَلْ لَكُمْ مَاتَ اللَّهُ ﴾ تقرير لمضمون ما قبله من اتيان نصره سبحانه إياهم ، والمراد بكلماته تعالى - كما قال الكلبى . وقتادة - الآيات التي وعد فيها نصر أنبيائها عليهم الصلاة والسلام الدالة على نصر النبي ﷺ أيضاً كقوله تعالى (كتب الله لأغبنا أنا ورسلى) وقوله عز شانه: (انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون) • وجوز أن يراد بها جميع كلماته سبحانه التي من جملتها الآيات المتضمنة للوعيد الكريمة ويدخل فيها المواعيد الواردة في حقه ﷺ دخولا أولاً ، والاتفات إلى الاسم الجليل - كما قيل - الاشعار بعله الحكمكان الألوهية من موجبات أن لا يغالبه سبحانه أحد في فعل من الافعال ولا يقع منه جل شأنه خلف في قول من الاقوال ، وظاهر الآية أن أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدل كلمات الله عز وجل بمعنى أن يفعل خلاف ما دلت عليه ويحول بين الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك وأما انه تعالى لا يدل فلا تدل عليه الآية ، والذي دلت عليه التصور أنه سبحانه ربما يبدل الوعد ولا يبدل الوعد ﴿ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ ٣٤ ﴾ تقرير أى تقرير لما منحوا من النصر وتأكيده لما أشعر به الكلام من الوعد لرسول الله ﷺ أو تقرير لجميع ما ذكر من تكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام وإيذائهم ونصرهم ، والنبا كالقصاص لفظاً ومعنى •

وفي القاموس النبأ محركة الخبر جمعه أنباء وقيد بعضهم ، وقد مرت الإشارة إليه بماله شأن ، وهو عند الاخفش المجوز زيادة من في الإثبات وقبل المعرفة مخالفاً في ذلك لسيبويه فاعل (جاء) ، وصحح أن الفاعل ضمير مستتر تقديره هو أى النبأ أو البيان ، والجار متعلق بمحذوف وقع حالاً منه ، وقيل - واليه يشير كلام الرماني - إنه محذوف والجار والمجرور صفة أى ولقد جاءك نبأ كائن من نبأ المرسلين ، وفيه أن الفاعل لا يجوز

حذفه هنا ، وقال أبو حيان : الذي يظهر لي أن الفاعل ضمير عائذ على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة
أى ولقد جاءك هذا الخبر من التكذيب وما يتبعه •

وقيل - وربما يشعر به كلام الكشف - أن من هي الفاعل ، والمراد بعض أنبيائهم ﴿وَإِنْ كَانَ كِبَرٌ﴾ أى
شق وعظم - وأنى بكان - على ما قبل - ليبقى الشرط على المضى ولا يتقلب مستقبلاً لأن (كان) لقوة دلالة على
المضى لا تقلبه إن للاستقبال بخلاف سائر الأفعال ، وهو مذهب المبرد ، والنحويون يؤولون ذلك بنحو
وإن تبين وظهر أنه كبر ﴿عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾ أى الكفار عن الإيمان بك وبما جئت به من القرآن المجيد
حسباً يفسح عنه قولهم فيه (أساطير الأولين) وينبئ عنه فعلهم من التأى والنهى ، ولعل التعبير بالاعراض
دون التكذيب مع أن التسلية على ما ينبئ عنه قوله تعالى (ولقد كذبت رسل من قبلك) كانت عنه لتحويل
أمر التكذيب وهو فاعل (كبر) ، وتقديم الجار والمجرور لما مر مراراً . والجملة خبر «كان» مفسرة لاسمها
الذي هو ضمير الشأن . ولا حاجة إلى تقدير قد ، وقيل : اسم «كان» اعراضهم ، و (كبر) مع فاعله المستتر
الراجع إلى الاسم خبر لها مقدم على اسمها ، والكلام استئناف مسوق لتأكيد إيجاب الصبر المستفاد من
التسلية ببيان أن ذلك أمر لا يحيد عنه أصلاً •

وفي بعض الآثار أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى رسول الله ﷺ في محضر من قريش
فقالوا : يا محمد أتينا بآية من عند الله تعالى كما كانت الأنبياء تفعل وأنا نصدقك فإن الله تعالى أن يأتيهم بآية
ما افترحوا فاعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام لما أنه كان ﷺ شديد
الحرص على إيمان قومه فكان إذا سالوه آية يود أن ينزلها الله تعالى طمعا في إيمانهم فزات ﴿فَإِنْ اسْتَطَعْتَ﴾
أى أن قدرت وتنبأ لك ﴿أَنْ تَبْتَغِيَ﴾ أى تطلب ﴿تَفَقَّاً فِي الْأَرْضِ﴾ هو السرب فيها له مخلص إلى مكان كما
في القاموس ، وأصل معناه جحر البريوع ، ومنه التافق . فاتفق ومنه أخذ التفاق ، والجار متعلق بمحذوف
يكتمها . ويظهر غيرها فإذا أتى من القاصعاً ضربها برأسه . فاتفق ومنه أخذ التفاق ، والجار متعلق بمحذوف
وقع صفة «تفقا» والكلام على التجريد في رأى ، وجوز تعلقه ببتغى ومحذوف وقع حالا من ضميره
المستتر أى تفقا كأننا في الأرض أو بتغى في الأرض أو تبتغى أنت حال كونك في الأرض ﴿أَوْ سَلَامًا فِي السَّمَاءِ﴾
أى مرقاة فيها أخذاً من السلامة . قال الزجاج . لأنه الذى يسلك إلى مصعدك . وهو كما قال الفراء : مذكر
واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى . (أم لهم سلم يستمعون فيه) ثم قال : وأنشدت في تأنيده بيتاً أنسيته انتهى •
قال الغضائرى . البيت الذى أنسيه الفراء بيت أوس وهو

لنا سلم في المجد لا يرتقونها . وليس لهم في سورة المجد سلم

وأنشدوا أيضا في تذكيره

الشعر صعب وطويل سله إذا ارتقى فيه الذى لا يعلوه يريد أن يعربه فيجمعه

وفي «السماء» نظير ما في الجار قبله من الاحتمالات ﴿فَتَأْتِيَهُمْ﴾ أى منيها (بآية) عما افترحوه من
الآيات . والفاء في صدر هذه الشرطية جوابية وجواب الشرط فيها محذوف . ولك تقديره آتيت بصيغة الخبر

أو فاعل فعل أمر، والجملة جواب للشرط الأول، والمعنى إن شق عليك اعراضهم عن الإيمان وأحببت أن تجيبهم عما سأله اقتراحاً ليوثقوا فإن استطعت كذا فتأتيهم بآية فاعل، وفيه إشارة إلى مزيد حرصه ﷺ على إيمان قومه وتحصيل مطلوبهم واقتراحهم مع الإيحاء إلى توبيخ القوم أو المعنى إن شق عليك اعراضهم فلو قدرت أن تأتي بالحال آتيت به، والمقصود بيان أنه ﷺ باغ في الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية، وفيه اشعار ببعد إسلامهم عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبر، وإيشار الابتغاء على اتخاذ ونحوه للإيدان بأن ما ذكر من النفاق والسلم بما لا يستطيع ابتغاه فكيف باتخاذ.

وجوز أن يكون ابتغاء ذنبك الأمرين أحق نفس النفوذ في الأرض والصعود إلى السماء آية، فالصفا في فتايتهم «حيث تفسر وتوتون» آية «للتفخيم» والمعنى عليه فإن استطعت ابتغاهما فتجعل ذلك آية لهم فعات وردة أبو حيان بأن هذا لا يظرون من ظاهر اللفظ إذ لو كان كذلك لكان التركيب فتايتهم بذلك آية أى آية، وأيضاً فإى آية في دخول سرب في الأرض وإن صح أن يكون الرقي إلى السماء آية، وما ذكرناه من أن إيتاء الآية منهما هو الظاهر المتبادر إلى الأذهان. ورواه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقيل: إن المراد فتايتهم بآية من السماء وابتغاء النفق لله رب، وأيدى أخرجه الطاسي عن نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما، أخبرني عن قوله تعالى: «فإن استطعت أن تبغى نفقا في الأرض» فقال رضى الله تعالى عنه سرباً في الأرض فتذهب

هرباً وفيه بعد، وخبر ابن الأزرق قد قيل فيه ما قيل ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ أى لو شاء الله تعالى جمعهم على ما أنتم عليه من الهدى لجمعهم عليه بأن يوفقهم الإيمان فيؤمنوا معكم ولكن لم يشأ ذلك سبحانه لسوء اختيارهم حسبما عليه الله تعالى منهم في أول الأزل، وقالت المعتزلة: المراد لو شاء سبحانه جمعهم على الهدى لفعل بأن ياتيهم بآية ماجئة إليه لكنه جل شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة، والحق ما عليه أهل السنة ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٥﴾ أى إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وإيمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على إسلامهم أو الميل إلى نزول مقتدراتهم من قوم ينسبون إلى الجمل بدقائق شؤونته تعالى، وجوز أن يراد بالجاهلين - على ما نقل عن المعتزلة - المقترحون، ويراد بالنبي منه صلى الله تعالى عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادهم بعنوان الجمل دون الكفر لتحقق مناط النبى *

وقال الجبائي: المراد لا تجزع في مواطن الصبر فيقارب حالك حال الجاهلين بأن تسلك سبيلهم والأول أولى، وفي خطابه سبحانه لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوح عليه السلام من قوله سبحانه له: «إني أعظك أن تكون من الجاهلين» إشارة إلى مزيد شفقه ﷺ واشتباب حرصه عليه الصلاة والسلام فافهم هذا *

﴿ومن باب الإشاره في الآيات﴾ «وله ما سكن في الليل والنهار» يحتمل أن يكون الليل والنهار إشارة إلى قاب الكافر وقاب المؤمن وما سكن فيهما الكفر والإيمان ومعنى كون ذلك له سبحانه أنه من آثار جلاله وموجبه، ويحتمل أن يكون إشارة إلى قاب العارف في حالتي القبض والبسط فكأنه قيل: وله ما سكن في قلوب العارفين المنقبضة والمنبسطه من آثار التجليات فلا تلتفت في الحالتين إلى سواء عز شأنه

« وهو السميع العليم » فيسمع خوارها السبحة والحسنة ويعلم شرها وخيرها أو فيسمع أينها في شوقه ويعلم انسحابه أو نحو ذلك •

(قل أغير الله اتخذ وليا) أى ناصرأ ومعينا « فاطر السموات والأرض » أى مبدعها فهى ملكة سبحانه ونسبة المملوك إلى المالك نسبة الاشياء إلى الشيء . وهو يطعم ولا يطعم » فهو الغنى المطلق وغيره جل شأنه محتاج بحت وطلب المحتاج من المحتاج سفة في رأيه وضلة من عقله « قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم » نفسه لربه عز شأنه ، والمراد بالامر بذلك الامر الكوفى أى قل إني قيل لى : كن أول من أسلم فكنت ؛ وذلك قبل ظهور هذه التعينات واليه الإشارة بما شاع من قوله ﷺ « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فأول روح ركضت في ميدان الخضوع والانقياد والمحبة روح نبينا ﷺ وقد أسلم نفسه لمولاه بلا واسطة وكل إخوانه الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أسلموا نفوسهم بواسطة عليه الصلاة والسلام ، فهو ﷺ المرسل إلى الانبياء والمراسين عليهم الصلاة والسلام في عالم الأرواح وطلهم أمته . وهم نوابه في عالم الشهادة ، ولا يتأني ذلك أمره عليه الصلاة والسلام باتباع بعضهم في النشأة الجسمانية لأن ذلك لمحض استجلاب المعتقدين بأولئك البعض على أحسن وجه « ولا تكونون من المشركين » أى وقيل لى : لا تكونون من أشرك مع الله تعالى أحد أبشئ من الاشياء « وهو القاهر فوق عباده » بانفائهم والتصرف بهم كيف شاء . « وهو الحكيم » أى الذى يفعل ما يفعل في عباده بالحكمة « والخبير » الذى يطالع على خفايا الأحوال ومراتب الاستحقاق (قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم) باظهار المعجزات ، وأعظم من ذلك عند العارفين ظهور أنوار الله تعالى في مرآة وجهه الشريف ﷺ « الذين أتيناكم الكتاب يعرفونه بما يعرفون أبناءهم » وذلك بالصفات التي وجدوها في كتابهم لا بالنور المتلألئ على صفحات ذلك الوجه الكريم (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) باثبات وجود غيره تعالى أو كذب بآياته فآطهر صفات نفسه (إنه لا يفلح الظالمون) لاحتجابهم بما وضعوه في موضع ذات الله تعالى وصفاته جل وعلا « ويوم نحشرهم جميعا » وهو يوم القيامة الكبرى وعين الجمع « ثم نقول للذين أشركوا » باثبات الغير أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون أنهم شركاء ولهم وجود ثم لم تكن فتنتهم « أى » نهاية شركهم عند ظهور الامر وبروز الكل لله الواحد القهار « إلا أن قالوا » والله ربنا ما كنا مشركين لامتناع وجود شئ يشركه « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » بنفى الشرك عنهم مع رسوخ ذلك الاعتقاد فيها « وضل » أى ضاع « عنهم » ما كانوا يفترون « فلم يجدوه » ومنهم من يستمع اليك » من حيث أنت (وجعلنا على قلوبهم أكنة) حسما اقتضاه استعدادهم « أن يفقهوه » وهى ظلمات النفس الامارة « وفي آذانهم وقر » وهو قر الضلالة « ولن يروا كلى آية لا يؤمنوا بها » لأن على أبصارهم غشاوة العجب والجهل « ولوترى إذ وقفوا على النار » وهى نار الحرمان (فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) من تجليات صفاته « ونكون من المؤمنين » أى الموحدين (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) في أنفسهم من الممتلكات الرديئة والهيئات المظلمة والصفات المهلكة « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » لرسوخ ذلك فيهم « ولهم لكاذبون » في الدنيا والآخرة لأن الكذب عن مله فيهم « ولوترى إذ وقفوا على ربهم » الآية قال بعض أهل التأويل . هذا تصوير لحالهم في الاحتجاب والبعد وإن كانوا في عين الجمع المطلق ، والوقوف على الشئ غير الوقوف معه فإن الأول لا يكون إلا كرها والثاني يكون طوعا وربة ، فالواقف مع الله سبحانه بالترديد لا يوقف للحساب ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالتدافع والعشى

يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء) وثاب هذا بأنواع النعيم في الجنان كلها. ومن وقف مع الغير بالشرك وقف على الرب تعالى وعذب بأنواع العذاب لأن الشرك ظلم عظيم. ومن وقف مع الناسوت بحجة الشبهات وقف على المملوكات وعذب بنيران الحرمان وساط على زبانية الهيئات المظلمة وقرن بشياطين الاهواء المردية ومن وقف مع الافعال وقف على الجبروت وعذب بنار الطمع والرجاء ورد إلى مقام المملوكات، ومن وقف مع الصفات. وقف على الذات وعذب بنار الشوق والهجران. وليس هذا هو الوقوف على الرب لأن فيه حجاب الانية وفي الوقوف على الذات معرفة الرب الموصوف بصفات اللطف. والمشارك، وقوف أولا على الرب فيحجب بالرد والطرده «اخشروا فيها ولا تكلمون» ثم على الجبروت فيطرده بالسخط واللعن «ولا يكلمهم ولا ينظر اليهم يوم القيامة» ثم على المملوكات فينجر بالفضب واللن «وقبل ادخلوا أبواب جهنم» ثم على النار يسجرون فيه نذب بأنواع النيران أبدا فيكون وقفه على النار متأخرا عن وقفه على الرب تعالى مملولا له كما قال تعالى: (ثم اليها مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون) وأما الواقف مع الناسوت فيوقف للحساب على المملوكات ثم على النار. وقد ينجر لعدم السخط وقد لا ينجر لوجوده. والواقف مع الافعال لا يوقف على النار أصلا بل يحاسب ويدخل الجنة. وأما الواقف مع الصفات فهو من الذين رضى الله تعالى عنهم ورضوا عنه انتهى. فتأمل فيه «قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بفتنة» وهي القيامة الصغرى أعنى الموت. حكى عن بعض الكبار أنه قيل له: إن فلانا مات فجأة فقال: لا عجب إذ من لم يمت فجأة مرض فجأة فات (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) أى في حق تلك الساعة بترك العمل النافع «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تصور الحالم «وما الحياة الدنيا» أى الحياة الحسية «فان المحسوس أدنى وأقرب من المعقول» (اللاعب وطروء لأصل له ولا حقيقة سريع الفناء والانتفاء وللدنار الآخرة) أى عالم الروحانيات «خير الذين يتقون» وهم المتجردون عن ملابس الصفات البشرية والذات البدنية «قد نعلم أنه ليحزنك مقتضى البشرية» (الذى يقولون) ما يقولون «فانهم لا يكذبونك» في الحقيقة «ولكن الظالمين بآيات الله» التى يتجلى بها «ويحسدون» فهو سبحانه ينتقم منهم «ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا فأنس بهم وانتظر الغاية (ولا مبدل لكلمات الله) التى يتجلى بها لعباده فيطمئن قلبك ولا تكون من الجاهلين الذين لا يطلعون على حكمة تفاوت الاستعدادات فتتأسف على احتجاب من احتجب وتكذب من كذب. والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ)» تقرير لما يفهمه الكلام السابق من أنهم لا يؤمنون والاستجابة بمعنى الاجابة، وكثيرا ما أجرى استعمل مجرى أفعل كاستخلص بمعنى أخلص واستوقد بمعنى أوقد إلى غير ذلك. ومنه قول الغنوى:

وداع دعا يامن يحجب إلى النداء فلم يستجبه عند ذلك عجيب

ويدل على ذلك أنه قال عجيب ولم يقل: مستجيب. ومنهم من فرق بين استجاب وأجاب بأن استجاب يدل على قبول، والمراد بالسماع الفرد الكامل وهو سماع الفهم والتدبر بمجمل ما عده كلام سماع أى إنما يجيب دعوتك إلى الايمان الذين يسمعون ما يلقى اليهم سماع فهم وتدبر دون الموتى الذين هؤلاء منهم «كقوله تعالى: «إنك لا تسمع الموتى» (والموتى) أى الكفار كما قال الحسن،

ورواه عنه غير واحد (يَعْتَهُمُ اللَّهُ) من قبورهم إلى المحشر، وقيل: بعثهم هدايتهم إلى الإيمان وليس بشيء (ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ٣٦) للجزاء فحينئذ يسمعون، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى سماعهم لما أن على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا، وفي إطلاق الموتى على الكفار استعارة تبعية مبنية على تشبيه كفرهم وجهلهم بالموت كما قيل:

لا يعجبن الجاهل بزيه فذاك ميت ثيابه كفن

وقيل: الموتى على حقيقته، والكلام تمثيل لاختصاصه تعالى بالقدرة على توفيق أو نكالك الكفار للإيمان باختصاصه سبحانه بالقدرة على بعث الموتى الذين رمت عظامهم من القبور، وفيه إشارة إلى أنه عليه السلام لا يقدر على هدايتهم لأنها كبعث الموتى. وتعقب بأنه على هذا ليس لقوله سبحانه (ثم إليه يرجعون) كبير دخل في التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما يترتب على الإيمان من الآثار، وفي أعراب (الموتى) وجهان، أحدهما أنه مرفوع على الابتداء، والثاني أنه منصوب بفعل محذوف يفسره ما بعده واختاره أبو البقاء، ويفهم من كلام مجاهد أنه مرفوع بالعطف على الموصول، والجملة بعده في موضع الحال والظاهر خلافه. وقرئ (يرجعون) على البناء للفاعل من رجع رجوعا، والمتواترة وفي بحق المقام لانبأنا عن كون مرجعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار.

(وَقَالُوا) أي رؤساء قريش الذين باغ بهم الجاهل والضلال إلى حيث لم يفتقروا بها شاهدوه من الآيات التي تنجز لها صم الجبال ولم يتدوا به (لَوْلَا) أي هلا (نُزِّلَ) أي أنزل (عَلَيْهِ مَا يَهْدِيهِ رَبُّهُ) المجتبه للإيمان (قُلْ) يا محمد (إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ مَا يَهْدِيهِ) من الآيات المجتبه (وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٣٧) فلا يدرون أن عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى عليه لما أن في تنزيلها قاعا لأساس التكليف المبني على قاعدة الاختيار أو استئصالهم بالكلية إذ ذلك من لوازم جحد الآية المجتبه.

وجوز أن لا يكونوا قاطبوا للمجى ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهد عليه بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غير الحاصل مما لا يلجى عاجا وعنادا، ويكون الجواب بالمجى حينئذ من أسلوب الحكيم أو يكون جوابا بما يستلزم مطلوبهم بطريق أقوى وهو أبلغ. ومن لا ابتداء الغاية. والجاء والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بنزل، وأن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لآية. وما يفيد التعرض لعنوان ربوبيته تعالى له عليه الصلاة والسلام من الأشعار بالعالية إنما هو بطريق التعريض بالتهكم من جهتهم. والانتصار في الجواب على بيان قدرته سبحانه وتعالى على التنزيل مع أنها ليست في حيز الإنكار للايذان بأن عدم تنزيله تعالى للآية مع قدرته عليه بحكمة بالغة يجب معرفتها وهم عنها غافلون كما ينبي عنه الاستدراك، وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة مع الأشعار بالعالية، ومفعول (يعلمون) إما مطروح بالكلية على معنى أنهم ليسوا من أهل العلم أو محذوف مدلول عليه بقرينة المقام أي لا يعلمون شيئا. وتخصيص عدم العلم بأكثرهم لما أن بعضهم واقفون على حقيقة الحال وإنما يفعلون ما يفعلون مكبرة وعنادا. وقرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف، والمعنى هنا كما قيل- واحد لأنه لم ينظر إلى التدريج وعدمه.

وقوله تعالى: (وَمَنْ دَابَّ فِي الْأَرْضِ) كلام مستأنف مسوق - كما قال الطبرسي - وغيره. لبيان كمال قدرته

عز وجل وحسن تدبيره وحكمته وشمول علمه سبحانه وتعالى فهو كالدليل على أنه تعالى قادر على الانزال وإنما لا ينزل محافظة على الحكم الباهرة ، وقيل : إنه دليل على أنه سبحانه وتعالى قادر على البعث والحشر ، والاول أنسب ، وزيدت (من) تخصيصا على الاستغراق . والدابة ما يدب من الحيوان ، وأصله من دب يدب ديبا إذا مشى شيئا فيه تقارب خطو ، والجارو والمجرور متعلق بمحذوف أو مجرور أو مرفوع وقع صفة لدابة ، ووصفت بذلك لزيادة التعميم كأنه قيل : وما من فرد من أفراد الدواب يستقر في قطر من أقطار الأرض وجهها أو جوفها ، وكذا الوصف في قوله سبحانه: (ولاطائر يطير بجناحيه) لزيادة التعميم أيضا أى ولا فرد من أفراد الطير يطير في ناحية من نواحي الجو بجناحيه ، وقيل : إنه لقطع مجاز السرعة فقد استعمل الطيران في ذلك كقوله :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

وكذا استعمل الطائر في العمل والنصيب مجازا كما في قوله تعالى: (وكل إنسان ألأمناه طائره في عنقه) * واحتمال التجوز مع ذلك يجعله ترشحا للمجاز بعيد لا يلتفت اليه بدون قرينة ، واختار بعض المتأخرين أن وجه الوصف تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على كمال القوة والقدرة . وأورد على الوجهين السابقين أنه لو قيل : ولا طائر في السماء لكان أخصر وفي إفادة ذلك الأمرين أظهر مع ما فيه من رعاية المناسبة بين القرنيتين : بذكر جهة العلو في أحدهما وجهة السفلى في الأخرى ، ورد - كما قال الشهاب - بأنه لو قيل : في السماء يطير بجناحيه لم يشمل أكثر الطيور لعدم استقرارها في السماء ، ثم إن قصد التصوير لا ينافي قطع المجاز إذ لا مانع من إرادتهما جميعا كما لا يخفى ، ثم لما كان المقصود من ذكر هذين الأمرين الدلالة على كمال قدرته جل وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجسدين وشمول قدرته وعلمه سبحانه لهما كان غيرهما غير مقصود بالبيان ، فلا اعتراض بأن أمثال حيتان البحر خارجة عنهما ، والجواب بأنها داخلية في القسم الأول لأن الأرض فيه بمعنى جهة السفلى لا يلتفت اليه ، وقرا ابن أبي عجلة (ولاطائر) بالرفع عطف على محل الجار والمجرور كأنه قيل : ومادابة ولا طائر (الأمم) أى طوائف متخالفة (أمثالكم) في أن أحوالها محفوفة وأمورها معنية ، وصالحها مرعية جارية على سنن السداد منتظمة في سلك التقديرات الالهية والتدبيرات الربانية ، وجمع الامم باعتبار الخل على معنى الجمعية المستفاد من العموم كما اختاره غير واحد ، وهو يقتضى جواز أن يقال : لارجل قائمون ، والقياس - كما قيل - لا ياباه إلا أنه لم يرد الامم الفصل ، وصرح السيد السند بأن النكرة ههنا محمولة على المجموع من حيث هو مجموع ، ولعل مراده أن النكرة المذكورة من حيث الاخبار عنها محمولة على المجموع لأنه مراد منها ، فلا يرد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى: (الأمم) يأبى أن يكون التنكير فيما سبق على ما أشير اليه للفردية لأن الفرد ليس بجماعة ، وكذا يابى أن يكون للنوعية أيضا لأن الفرد ليس بجماعات وهو ظاهر ، وأما ما قيل : إن النوع يشتمل على أصناف وكل صنف أمة أو الامة كل جماعة في زمان فيدفعه توصيف أمم (بأمثالكم) إذ الخطاب بكم لأفراد نوع الانسان فالمناسب تشبيه النوع بالزورق في كونهما محفوضى الاحوال لا تشبيه الصنف بالنوع أو تشبيه جماعة في وقت بالنوع ، نعم قال السكاكي في المفتاح : إن ذكر (في الأرض) مع دابة (وطائر بجناحيه) مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما ، وعليه لا اشكال في صحة الخل لا شتمال كل من الجنسين

على أنواع كثيرة كل منها أمة فالإنسان فكانه قيل : مامن جنس من هذين الجنسيتين الأمام الخ، وهذا كما يقال : مامن رجل من هذين الرجلين الا كذاء وهراده أن لنظ (دابة). وطائر) حامل لمعنى الجنس والوحدة فليبان أن القصد من كل منهما إلى الجنس من حيث هو دون الوحدة والكثرة وصف بصفة لازمة للجنس من حيث هو أى بلا شرط شئ. منهما والاستعراق المستفاد من كلمة من بالنظر إلى الجنسيتين، وبهذا يندفع القول بوجود تاويل كلام السكاكي وارجاعه إلى ما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وعليه لا يتصور كون الوصف مفيدا لزيادة التعميم والاحاطة لأن الجنس من حيث هو أى بلا شرط شئ مفهوم واحد كما لا يخفى *

واعترض أيضاً القول بالعموم بأنه كيف يصح مع وجوب خروج المشبه به عنه . وأجيب بأن القصد أولاً إلى العام والمشبّه به في حكم المستثنى بقرينة التشبيه كأنه قيل : مامن واحد من أفراد هذين الجنسيتين بعمومهما سواء إلا أمة أمثالكم ، ولك أن تدعى دخول كل فرد من أفراد الخطاطين بالتزام أن له اعتبارين اعتبار أنه مشبه واعتبار أنه مشبه به فتأمل جميع ذلك (مأفرطاً في الكتاب من شئ) التفریط التخصيص ، وأصله أن يتعدى بى وقد ضمن هنا معنى أغفلنا وتركنا، فن شئ في موضع المفعول به ومن زائدة للاستعراق، ويبعد جعلها تبعية أى مأفرطاً في الكتاب بعض شئ وإن جوّزه بعضهم، والمراد من الكتاب القرآن واختاره البخاري . وجماعة فانه ذكر فيه جميع ما يحتاج اليه من أمر الدين والدنيا بل وغير ذلك إما مفصلاً وإما مجملًا، فعن الشافعي عليه الرحمة ليست تنزل بأحد في الدين نازلة الا في كتاب الله تعالى الهدى فيها .

وروى البخاري عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشيات والمتوشحات والمنتمصات والمفلجات الحسن المذريات خاق الله تعالى فقالت له امرأة في ذلك : فقال : مالي لا ألين من لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول قال : لئن كنت قرأته لقد وجدته أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قالت : بلى قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه » وقال الشافعي رحمه الله تعالى مرة بمكة : سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقليل له ؟ ما تقول في المحرم يقتل الزبور : فأجاب بأنه يقتله واستدل عليه بنحو استدلال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عنه أنه قال : انزل في هذا القرآن كل علم وبين لنا فيه كل شئ ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن . وأخرج أبو الشيخ في كتاب العظمة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله سبحانه وتعالى لو أغفل شيئاً لأغفل الذرة والخردلة والبعوضة » وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : لو ضاع لي عقالي بعير لوجدته في كتاب الله تعالى ، وقال المرسى : جمع القرآن علوم الاولين والآخرين بحيث لم يحيط بها علما - حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر الله تعالى به ، وقد سمعت من بعضهم والعدة عليه أن الشيخ الأكبر يحیی الدين بن العربي قدس الله تعالى سره وقع يوماً عن حماره فرضت رجله فجاءوا ليحملوه فقال : امهلوني فامهلوه يسيراً ثم أذن لهم فحملوه فقليل له في ذلك فقال . راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة قد ذكر في الفاتحة، وهذا أمر لا قصه عقولنا . ومثله استخراج بعضهم من الفاتحة أيضاً أسماء سلاطين مال عثمان وأحوالهم ومدة

سلطنتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان، ولا بدع فهي أم الكتاب وتلد كل أمر عجيب، وعلى هذا الحاجة إلى القول بتخصيص الشيء بما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والتكليف، وقال أبو البقاء: إن شيئا هنا واقع مرقع المصدر أى تفریطا، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لأن (فرطنا) لا تمتد بنفسها بل بحرف الجر وقد عدت بنى إلى الكتاب فلا تمتد بحرف آخر وتبعه في ذلك غير واحد، وجعلوا ما يفهم من القاموس من تعدى هذا الفعل بنفسه حيث قال: فرط الشيء: وفرط فيه تفریطا ضيعه وقدم العجز فيه وقصر عما تفرد به في مقابلة من هو أطول باعا منه مع أنه يحتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضعية بل مجازية أو بطريق التضمن الذى أشير إليه سابقا، وعلى هذا لا يبقى - كما قال أبو البقاء - في الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوى على ذكر كل شيء، والكلام حينئذ نظير قوله تعالى: (لا يضركم كيدهم شيئا) أى ضيحا، وأورد عليه أنه ليس كما ذكر لأنه إذا تساطت النى على المصدر كان منفيا على جهة العموم ويلزمه نى أنواع المصدر وهو يستلزم نى جميع أفرادها وليس بشئ. لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفریط منفية عن القرآن وهو مما لا شبهة فيه ولا يلزمه أن يذكر فيه كل شيء كما لزم على الوجه الآخر، وأيا ما كان فالجملية اعتراضية مقررة لمضمون ما قبلها فإن من جملة الأشياء أنه تعالى مراعى لمصالح جميع مخلوقاته على ما ينبغي، وعن الحسن: وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذى عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ، والمراد بالاعتراض حينئذ الإشارة إلى أن أحوال الأمم مستقصاة هناك غير مقصورة على هذا القدر المجلد، وعن أبي مسلم أن المراد منه الأجل أى ما من شئ إلا وقد جعلنا له أجلا هو بالغه ولا يخفى بعده. وقرأ علقمة (ما فرطنا) بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى: وقال أبو العباس: معنى فرطنا الخفف آخرنا كما قالوا فرط الله تعالى عنك المرض أى أزاله (ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨) الضمير للآدم المذكورة في الكريم، وصيغة جمع العقلاء لاجرائها مجزاهم والتعبير عنها بالآدم، وقيل: هو للآدم مطلقا وتكون صيغة الجمع للتغليب أى إلى مالك أمورهم لا إلى غيره يحشرون يوم القيامة فيجازيهم وينصف بعضهم من بعض حتى أنه سبحانه وتعالى يبلغ من عدله أن يأخذ للجاء من القرناء كما جاء في حديث صحيح رواه الشيخان * وأخرج ابن جرير: وابن أبي حاتم: وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن حشر الحيوانات موتها، ومراده رضى الله تعالى عنه - على ما قبل - إن قوله سبحانه وتعالى (إلى ربهم يحشرون) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للوئ كما ورد في الحديث «من مات فقد قامت قيامته» فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر، وتعديته إلى تخصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضا نقلا من الدنيا إلى الآخرة، نعم ما ذكره الجماعة أوفى بمقام تهويل الخطاب وتفضيل الحال، وهذا وفي رسالة المعاد لأبى على قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ: إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال (وما من دابة) الخ، وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتميز كونهم أمثالنا بالقوة لضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة، وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية في شئ من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب *

ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد ، ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحوانات بأسرها نفوسا ناطقة كالأفراد الإنسان ، وإليه ذهب الصوفية . وبعض الحكيمة الاسلاميين . وأورد الشعرا في الجواهر والدرر لذلك أدلة غير مذكورة ، منها أنه عليه السلام لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام : « دعوها فلها مأمورة » ووجه الاستدلال بذلك أنه عليه السلام أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة ، وإذا ثبت أن الناقة نفسا كذلك ثبت للتغير إذ لا قائل بالفرق ، ومنها ما يشاهد في التحل وصنعتها أفراس الشمع والعناكب واحتياجا لصيد الذباب والنمل وأدخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره . وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضا النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا المألون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلا صاحبه فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس . وأغرب من هذا دعوى الصوفية . ونقله الشعرا عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون ثم قال : ويؤيده قوله تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) حيث ذكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم .

ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : جميع ما في الأمم فينا حتى إن فيهم ابن عباس مثلي . وذكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء . وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجا عنهم من جنسهم . وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال : إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالإنعام في قوله سبحانه وتعالى : (إنهم إلا كالإنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان حال مرتبتها في العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقم في الحيرة لافي الحار فيه فلا شد حيرة من العلماء بالله تعالى فاعلى ما يصل إليه العلماء برهبهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذى لم تنقل عنه أى عن أصله وإن كانت منتقلة في شؤونها بنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال . ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الإنعام لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه وذلك لشدة علمها بالله تعالى اه .

ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعمل عليهم كالحاظر . وغيره ، وعلى إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزء الذى يكون يوم القيامة للحيرانات عندهم ليس جزءا تكليف ، على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك . وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا أصل له .

والخاتمة في الآية لا تدل على شيء مما ذكر . وأغرب الغريب عند أهل الفقه أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حيا دراك يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان وما يزيد الحيوان على الجداد إلا بالشهوة ، ويستندون في ذلك إلى الشهود . وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم وينبؤ ذلك من الآيات والأخبار .

والذى ذهب إليه الأكثرون من العلماء أن التسبيح حال لا قائل ، ونظير ذلك * شكى إلى جملى طول

السرى * و * أمثلاً الخوض وقال قطبي * وما يصدر عن بعض الجادات من تسبيح قال كَتْسِيح الحصى في كفه الشريف ﷺ مثلاً إنما هو عن خلق ادراك اذ ذلك ، وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس بما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ، ولذلك لا تختاف ولا تتذوع ، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدها ، وعدم افتراس الأسد المدلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يبلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه . وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذى يعترى بعض الحيوانات هـ

وقد أطالوا الكلام في هذا المقام ، وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهى متفاوتة الادراك حسب تفاوتها في أفراد الانسان وهى مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصامها الانسان والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعى يجب تأويلها لأجله . وقد صرح خير واحد إنها عارفة بربها جل شأنه ، وأما إن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أنفى بكفر من قال به ، وأما أن الجادات حية ومدركة فامروءاء طور عقلى ، والله تعالى على كل شئ قدير وهو الدليم الخبير ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أى القرآن أو سائر الحجج ويدخل دخولاً وأولياً ، والموصول عبارة عن المهوردين في قوله عز وجل (وممنهم من يستمع اليك) الخ أو الأعم من أولئك ، والكلام متعلق بقوله سبحانه (ما فرطنا) الخ أو بقوله جل شأنه (إنما يستجيب الذين يسمعون) والراو للاستئناف وما بعدها مبتدأ خبره ﴿ صَمٌّ وَبُكْمٌ ﴾ وجوز أن يكون هذا خبر مبتدأ محذوف أى بعضهم صم وبعضهم بك . والجملة خبر المبتدأ والأول أولى ، وهو من التشبيه البليغ على القول الأصح في أمثاله أى أنهم كالصم وكالبكم فلا يسمعون الآيات سمعاً تاتراً منه نفوسهم ولا يقدرّون على أن ينطقوا بالحق ولذلك لا يستجيبون ويقولون في الآيات ما يقولون . وقوله سبحانه ﴿ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾ أى في ظلمات الكفر وأنواعه أو في ظلمة الجهل وظلمة العناد وظلمة التقليد في الباطل إما خبر بعد خبر للموصول على أنه واقع موقع (عمى) كما في قوله تعالى: ﴿ صَمٌّ بَكْمٌ عَمًى ﴾ ووجه ترك اللطف فيه دون ما تقدمه الإباء إلى أنه وحده كاف في الذم والاعراض عن الحق ، واختير العطف فيما تقدم للتلازم ، وقد يترك رعاية لنكتة أخرى وإما ، متعلق بمحذوف وقع حالا من المستكن في الخبر كأنه قيل: ضالون ضالطين أو كائنين في الظلمات . ورجعت الحالية بأنها أبلغ إذ يفهم حينئذ أن صمهم وبكمهم مقيد بحال كونهم في ظلمات الكفر أو الجهل وأخوه حتى لو خرجوا منها لسمعوا ونطقوا ، وعليها لا يحتاج إلى بيان وجه ترك العطف . وجوز أبو البقاء أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم في الظلمات ، وأن يكون صفة لبكم أو ظرفاً له أو لوصف أولما ينوب عنهما من الفعل ، وعن أبي على الجبائى أن المراد بالظلمات ظلمات الآخرة على الحقيقة أى أنهم كذلك يوم القيامة عقاباً لهم على كفرهم في الدنيا . والكلام عليه متعلق بقوله تعالى ﴿ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يَحْشُرُونَ ﴾ على أن الضمير للامم على الإطلاق وفيه بعد . وقوله سبحانه : ﴿ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ ﴾ تحقيق للحق وتقرير لما سبق من حالهم ببيان أنهم من أهل الطبع لا يتأني منهم إلا أن أصلاً من مبتدأ خبره ما بعده ومفعول يشأ محذوف أى اضلاله ولا يجوز أن يكون من مفعولاً مقدماً للفساد

المعنى ، والمراد من يرد سبحانه أن يخلق فيه الضلال عن الحق بخلافه فيه حسب اختياره الناشئ عن استعداده ، وجزر بعضهم أن يكون (من) في موضع نصب بفعل مقدر بعده يفسره ما بعده أى من يشق أو يعذب يشأ اضلاله ﴿ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٩ ﴾ عطف على ما تقدم ، والكلام فيه كالكلام فيه ، والآية دليل لاهل السنة على أن الكفر والايمن بآرائه سبحانه وأن الارادة لا تختلف عن المراد . والزمخشرى لما رأى تخرق عقيدته الفاسدة رام رفعها كما هو دأبه فقال : معنى (يضلل) يخذه ولم ياطف به (و) (يجعله) الخ ياطف به ، وقال غيره : المراد من يشأ اضلاله يوم القيامة عن طريق الجنة يضلله ومن يشأ يجعله على الصراط الذى يسلكه المؤمنون إلى الجنة وهو بخارى .

وكان الظاهر على ما قيل : أن يقال ومن يشأ يهده لإلأنه عدل عنه لأن هدايته تعالى وهى ارشاده إلى الهدى غير مختصة ببعض دون بعض . ولهذا قيل في تفسير (يجعله) الخ أى يرشده إلى الهدى ويجعله عليه ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بأن يبيّنهم ويلقهم الحجر بما لا سبيل لهم إلى انكاره . والتاء على ما قاله أبو البقاء ضمير الفاعل وما بعده حرف خطاب جى . به للتأكيد . وليس اسماء لأنه لو كان كذلك لكان اما مجرورا ولا جار هنا . أو مرفوعا وليس من ضمائر الرفع . ولا مقتضى له أيضا أو منصوبا وهو باطل لثلاثة أوجه ، الأول أن هذا الفعل قلبي بمعنى علم يتعدى إلى مفعولين كقولك : رأيت زيدا مافعل فلو جعل المذكر مفعولا لكان ثالثا والثاني أنه لو جعل مفعولا لكان هو الفاعل فى المعنى . وليس المعنى على ذلك إذ ليس الغرض أرايت نفسك بل أرايت غيرك . ولذلك قلت : أرايتك زيدا وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه . والثالث أنه لو جعل كذلك لظهرت علامة التثنية . والجمع والتأنيث فى التاء فكنت تقول : أرايتنا وأرايتكم وأرايتكن وهذا مذهب البصريين . والمفعولان فى هذه الآية قيل : الأول منهما محذوف تقديره أرايتكم إياه أو إياها أى العذاب أو الساعة الواقعين فى قوله سبحانه : ﴿ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أى الدينوى حسبا أتى من قبلكم ﴿ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ ﴾ أى هولها كما يدل عليه ما بعده لأن الكلام من باب التنازع حيث تنازع رأى وأتى فى معمول واحد وهو (عذاب الله) والساعة فاعل الثانى وأضر فى الأول . والثانى منهما محالة الاستفهام وهى قوله تعالى ﴿ أَغَيْرَ اللَّهِ تُدْعُونَ ﴾ والرابط لها بالمفعول الأول محذوف أى أغير الله تدعون لكشف ذلك . وقيل : لتنازع والتقدير أرايتكم عبادتكم الأصنام أو الأصنام التى تعبدونها هل تنفعكم ، وقيل : إن الجلة الاستفهامية سادة مسد المفعولين ه وذهب الرضى تبعاً لغيره أن رأى هنا بصرية . وقيل : قلبية بمعنى عرف . وهى على القولين متعددة لواحد وأصل اللفظ الاستفهام عن العلم أو العرفان أو البصار لإلأنه تجوزبه عن معنى أخيرى ولا يستعمل إلا فى الاستخبار عن حالة عجيبة لشيء . وفيه على ما قال الكرماني . وغيره تجوزان إطلاق الرؤية وإرادة الاخبار لأن الرؤية بأى معنى كانت سبيله . وجعل الاستفهام بمعنى الأمر بجماع الطلب . وقول بعضهم : إن الاستفهام للتعجب لا ينافى كون ذلك بمعنى أخبرنى لما قيل أنه بالنظر إلى أصل الكلام . ونقل عن أبي حيان أن الأخفش قال : إن العرب أخرجت هذا اللفظ عن معناه بالكسبة فقالوا : أرايتك وأرايتك بحذف الهمزة الثانية إذا كان بمعنى أخبرت . وإذا كان بمعنى أبصرت لم يذف همزته ، ألزمته أيضا الخطاب على هذا المعنى

فلا تقول أبداً أرافو زيد عمراً ماصنع وتقول هذا على معنى أعلم، وأخرجته أيضاً عن موضوعه بالكسبة لمعنى إما بدليل دخول الفاء بعده كقوله تعالى: (أرأيت إذ أوفينا إلى الصخرة) الآية. فادخلت الفاء الواو قد خرجت لمعنى أما. والمعنى أما إذ أوفينا إلى الصخرة فالأمر كذا وكذا. وقد أخرجته أيضاً إلى معنى أخبرني في مقدمنا، وإذا كان بهذا المعنى فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه وتلزم الجملة بعد الاستفهام. وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان اهـ ولم يوافق في جميع ذلك هـ

وذهب شيخ أهل الكوفة الكسائي إلى أن التاء ضمير الفاعل وأداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول. وذهب الفراء إلى أن التاء حرف خطاب والواحق بعده في موضع الرفع على الفاعلية وهي ضمائر نصب استعملت استعمال ضمائر الرفع. والكلام على ذلك مبسوط في محله. والخيار عند كثير من المحققين ما ذهب إليه البصريون من جعل كم هنا وكذا سائر الواو حروف خطاب ومتعاق الاستفهام عندهم ومحو التبتيت قوله تعالى. (أغير الله) الخ. وقوله سبحانه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٤) متعلق بأريتكم مؤكلاً لتبكيتم كاشف عن كذبهم. وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه، والتقدير - على ما قيل - إن كنتم صادقين في أن أصنامكم آلهة أو أن عبادتكم لها نفع أو أن كنتم قوماً من شأنكم الصدق فأخبروني أها غير الله تعالى تدعون أن أتاكم عذاب الله الخ فإن صدقهم من موجبات أخبارهم بدعائهم غيره سبحانه هـ

وقيل: إن الجواب ما يدل عليه قوله تعالى: (أغير الله تدعون) أعني فادعوه على أن الضمير لغير الله، واعترض بأنه يخل بجزالة الظلم الكريم كيف لا والمطلوب منهم إنما هو الأخبار بدعائهم غيره جل شأنه عهد اتيان ما يأتي لأنفس دعائهم إياه، وجرز آخرون كون متعلق الاستفهام محذوفاً تقديره أخبروني أن أتاكم عذاب الله أو اتكم الساعة من تدعون، وجعلوا قوله سبحانه: (أغير الله) الخ استئنافاً للتبكيتم على معنى أتخصصون ألهتكم بالدعوة كما هو عادةكم. إذا أصابكم ضرر أم تدعون الله تعالى دونها، وعليه فتقديم المفعول للتخصيص هـ

وبعضهم جعل تقديمه لأن الانكار متعاقب به وأنكر تعلقه بالتخصيص، نعم التقديم في قوله تعالى ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص أي بل تخصصونه سبحانه بالدعاء وليس لرعاية الفواصل، والتخصيص مستفاد بما يبدوهو عطف على جملة منفية قههم من الكلام السابق كأنه قيل لا غير الله تدعون بل إياه تدعون، وجعله في الكشف عطفاً على (أغير الله تدعون) وأورد الزحشرى على كون (أغير الله تدعون) متعلق الاستفهام أن قوله سبحانه :

﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي ما تدعونه إلى كشفه، مع قوله تعالى: (أو أتاكم الساعة) ياباه فإن قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين. وأجاب بأنه قد اشترط في الكشف المشيئة بقوله جل شأنه ﴿إِنْ شَاءَ﴾ وهو عز وجل لا يشاء كشف هاتيك القوارع عنهم، وخص الأيراد بذلك الوجه - على ما في الكشف - لأن الشرطين فيه لما كانا متعلقين بقوله سبحانه: (أغير) الخ وكان (بل إياه) الخ عطفاً عليه اضرباً عنه والمطوف في حكم المعطوف عليه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً. ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستفاداً عنه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً فجاء سؤال أن قوارع الساعة لا تكشف. وأما في الوجه الآخر فلأن (أغير) الخ لما كان كلاماً مستقلاً لم يتعلق به الشرطان لفظاً بل جاز أن يقدر أوهو الظاهر أن ساعد المعنى، وأن يقدر واحد منهما حسب استدعاء

المقام وذلك أنه سبحانه بكتمهم بما كانوا عليه من اختصاصهم بإياه تعالى بالدعاء عند الكرب ألا ترى إلى قوله جل شانه : (ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون) فلا مانع من ذكر أمرين والتفريع على أحدهما دون الآخر لاسيما عند اختصاصه بالتفريع انتهى . وربما يقال : إن كشف القوارع الدينية والاخرية بدعاء المؤمن أو المشرك بل قبول الدعاء . مطلقا مشروط بالمشيئة وبذلك تقيد آية (ادعوني استجب لكم) (وإذا سالك عبادي عنى فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) لكن انتفاء المشيئة متحقق في بعض الصور كما في قبول دعاء الكفار بكشف قوارع الساعة وما يلقونه من سوء الجزاء على كفرهم وكشف بعض الأحوال عنهم ككرب طول الوقوف حين يشفع عليه السلام فيشفع في الفصل بين الخلائق يومئذ ليس من باب استجابة دعائهم في شيء على أن كرب طول الوقوف الذي يفارقونه نعم بالنسبة إلى ما يلقونه بعد وإن لم يعلموا ذلك قبل القوارع محيطة بهم في ذلك اليوم لا تفارقهم أصلا وإنما ينتقلون فيها من شديد إلى أشد ، فنقول بعضهم أثر قول الزخشرى : فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين الا حسن عندى أن هول القيامة يكشف أيضا ككرب الموقف إذا طال كما ورد في حديث الشفاعة المظلم إلا أن الزخشرى لم يذكره لأن المعتزلة قائلون بنبي الشفاعة وقد غفل عن هذا من اتبعه كلام خال عن التحقيق ، والمعتزلة على ما في مجمع البحار لا ينفون الشفاعة في فصل القضاء وإنما ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر والكفار في النجاة من النار .

هذا واختلف المفسرون في جواب الشرط الأول فقليل محذوف تقديره فمن تدعون ، وقيل : وعليه أبو البقاء تقديره دعوتم الله تعالى ، وقيل : إنه مذكور وهو رأيكم ، وقيل : ونسب للرضى هو الجملة المتضمنة للاستفهام بعده وهو كلمتين على بعض الأقوال ، وردده الدماميني بأن الجملة كذلك لا تقع جوابا للشرط بدون فاء وبحث في ذلك الشهاب في حواشيه على شرح الكافية للرضى . وقال أبو حيان : وتبعه غير واحد الذي أذهب إليه أن يكون الجواب محذوفا لدلالة (رأيكم) عليه تقديره إن أناكم عذاب الله تعالى فاخبروني عنه أتدعون غير الله تعالى لكشفه كما نقول . أخبرني عن زيد إن جارك ما تصنع ، فان التقدير إن جارك فاخبرني لحذف الجواب لدلالة أخبرني عليه . ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت انتهى فافهم ولا تغفل . وقوله تعالى :

(وَتَسْأَلُونَ مَا تُنْكِرُونَ ٤١) عطف على (تدعون) والنسيان مجاز عن الترك كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أى تتركون ما تنكرون به تعالى من الاصنام تركا كلياً ، وقيل : بمحتمل أن يكون على حقيقته فانهم لشدة أهول ينسون ذلك حقيقة ، ولا يخطر لهم ببال ولا يلزم حينئذ أن ينسى الله تعالى لأن المعتاد في الشدائد أن يلهج بذكره تعالى وينسى ما سواه سبحانه ، وقدم الكشف مع تأخره عن النسيان كتأخره عن الدعاء لأظهار كمال العناية بشانه والايذان بترتبه على الدعاء خاصة (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ) كلام مستأنف سيق لبيان أن من المشركين من لا يدعو الله تعالى عند اتیان العذاب لتأديه في الفنى والضلال ولا يتأثر بالزواجر التكوينية كالآيات بالزواجر التنزيلية ، وقيل : مسوق لتسليته عليه السلام ، وتصدير الجملة بالاسم لأظهاره زيدا للاهتمام بمصونها ، والمفعول محذوف لأن مقتضى المقام بيان حال المرسل اليهم لأحال المرسلين وتووين (أُمَمٍ) للتكثير ، (ومن) ابتدائية ومعنى في أزمنة بناء على جواز زيادتها في الإثبات وضعف أى تأله لقد أرسلنا رسلا إلى أُمَمٍ كثيرة كاتنة من زمان أوفى زمان قبل زمانك (فَأَخَذْنَاهُمْ) أى فكذبوا فعاقبناهم (بِالْبَاسِ وَالْضُرِّ)

أى البؤس والضر.

وأخرج أبو الشيخ عن ابن جبير إنه قال : خوف السلطان ، وغلاء السعر . وقيل : البأساء القحط والجوع والضراء المرض ونقصان الانفس والأموال وهما صيغتا تأنيث لا مذكر لها على أفعل كاحمر حمرأ كما هو القياس فإنه لم يقل أضر وأباس صفة بل للتفضيل (لعلهم يتضرعون ٤٢) أى إلى يتذلّلوا فبدعوا ويتوبوا من كفرهم (فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا) أى فلم يتضرعوا حيثئذ مع وجود المفتضى وانتفاء المانع الذى يعذرون به ، (ولولا) عند المروى ، تكون نافية حقيقة وجعل من ذلك قوله تعالى . (فَلَوْلَا كَأَنَّهُ قَرِيبٌ) آمنت ففزعها إيمانها إلا قوم يدرس) والجمهور حملوه على التوبيخ والتذمير وهو يفيد الترك وعدم الوقوع ولذا ظهر الاستدراك والعطف في قوله تعالى : (وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ) وليست لولا هنا تحضيضه كما توهم لأنها تختص بالمضارع ، واختار بعضهم ما ذهب إليه المروى . ولما كان التضرع ناشئا من لين القلب كان نفيه نفيه فكأنه قيل ، فما لانت قلوبهم ولكن قست ، وقيل : كان الظاهر أن يقال ، لكن يجب عليهم التضرع إلا أنه عدل إلى ما ذكر لأن قساوة القلب التى هى المانع يشعر بان عاينهم ما ذكر ، ومعنى (قست) الخ استمرت على ما هى عليه من القساوة أو ازدادت قساوة (وَزَيْنٌ لَّمْ يَكُنْ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٤٣) من الكفر والمعاصى فلم يخطرأوا بإلهم أن ما اعتراهم من البأساء والضرأ ما اعتراهم إلا لأجله ، والتزيين له معان ، أحدها إيجاد الشيء حسنا مزينا في نفس الأمر كقوله تعالى . (زين السجاء الدنيا) والثاني جعله مزينا من غير إيجاد أكثر بين الماشطة المروس . والثالث جعله محبوبا للنفس مشتهى للطبع وإن لم يكن في نفسه كذلك وهذا إما بمعنى خلق الميل في النفس والطبع وإما بمعنى تزويجه وترويجه بالقول وما يشبهه كالوسوسة والاغواء ، وعلى هذا يبنى أمر أسنده فإنه جاء في النظم الكريم تارة مستندا إلى الشيطان كما في هذه الآية وتارة إليه سبحانه كما في قوله سبحانه . (وكذلك زيننا لكل أمة عملهم) وتارة إلى البشر كقوله عز وجل . (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) فإن كان بالمعنى الأول فأسنده إلى الله تعالى حقيقة ، وكذا إذا كان بالمعنى الثالث بناء على المراد منه أولا ، وإن كان بالمعنى الثانى أو الثالث بناء على المراد منه ثانيا فأسنده إلى الشيطان أو البشر حقيقة ، ولا يمكن إسناد ما يكون بالاغواء والوسوسة إليه سبحانه كذلك . وجاء أيضا غير مذكور الفاعل كقوله سبحانه . (زين للبرفرين) وحيثئذ يقدر في كل مكان ما يليق به ، وقد مر لك ما يتعلق بهذا البحث فتذكر .

(فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ) أى تركوا ما دعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام إليه وردوه عليهم ولم يتعظوا به كما روى عن ابن جريج ، وقيل : المراد أنهم انهمكوا في معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من البأساء والضرأ فلما لم يتعظوا (فَتَحْنَأْ عَلَيْهِمْ أَبْوَابُ كُلِّ شَيْءٍ) من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرأ بهم واستدراجهم . فقد روى أحمد . والطبرانى . والبيهقى في شعب الايمان من حديث عقبة بن عامر مرفوعا ، وإذا رأيت الله تعالى يعطى العبد في الدنيا وهو مقبض على معاصيه فأنما هو استدراج ثم تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فلانساوا) الآية وما بعدها « وروى عن الحسن أنه لما سمع الآية قال . « مكر بالقوم ورب الكعبة أعطوا حاجتهم ثم أخذوا » وقيل : المراد فتحنا عليهم ذلك الزامأ للحجة وإزاحة اللملة ، والظاهر أن (فتحنا) جواب لما

لأن فيها سواء قبل بحرقتها أو اسميتها معنى الشرط •

واستشكل ذلك بأنه لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح أبواب الخير. وأجيب بان النسيان سبب للاستدراج المتوقف على فتح أبواب الخير، وسببية شيء آخر تستلزم سببية لما يتوقف عليه. أو يقال إن الجواب ما ذكر باعتبار ماله وعصله وهو أنه تمام الحجة ونحوه وتسديه عنه ظاهر، وقيل: أنه مسبب عنه باعتبار غايته وهو أخذهم بغتة. وقرأ أبو جعفر وابن عامر (فتحنا) بالتشديد للتكثير (حَتَّى إِذَا فَرِحُوا) فرح بطر (بِمَأْتُوا) من النعم ولم يقوموا بحق المنعم جل شأنه (أَخَذْنَاهُمْ) عاقبتهم وأنزلنا بهم العذاب (بَغْتَةً) أى فجأة ليكون أشد عليهم وأفظع هولاً، وهى نصب على الحالية من الفاعل أو المفعول أى مباغتة أو مباغتة أو على المصدرية أى بغتاتهم بغتة (فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ) أى آيسون من النجاة والرحمة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما • وقال البلخي: أدلة خاضعون، وعن السدي الإبلان تغير الوجه. ومنه سمى إبليس لأن الله تعالى نكس وجهه وغيره، وعن مجاهد هو بمعنى الاكتئاب •

وفى الخواشي الشهادة للإبلان ثلاثة معان فى اللغة: الحزن والحسرة، واليأس وهى معان متقاربة. وقال الراغب. هو الحزن المعترض من شدة اليأس، ولما كان المجلس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه قيل: إبليس فلان إذا سكوت وإذا انقطعت حجته، وإذا هى الفجائية وهى ظرف مكان كما نص عليه أبو البقاء. وعن جماعة أنها ظرف زمان، ومذهب الكوفيين أنها حرف، وعلى القولين الأولين الناصب لها خبر المبتدأ أى أبلسوا فى مكان أقامتهم أو فى زمانها (فَقَطَعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا) أى آخرهم كما قال غير واحد، وهو من دبره إذا تبعه فكانت فى دبره أى خلفه، ومنه إن من الناس من لا يأتى الصلاة لإدبر أى فى آخر الوقت • وقال الأصمى: الدابر الأصل؛ ومنه قطع الله دابره أى أصله. وإياها كان المراد أنهم استوصلوا بالعذاب ولم يبق منهم أحد، ووضع الظاهر موضع الضمير للإشعار بعلّة الحكم •

(وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٤٥) على ما جرى عليهم من النكال والاهلاك فإن اهلاك الكفار والعصاة من حيث أنه تخليص لأهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها فهذا منه تعالى تعليم للعباد أن يحمده على مثل ذلك، واختار الطبرسى أنه حمد منه عز اسمه لنفسه على ذلك الفعل (قُلْ) يا محمد على سبيل التذكير والالزام أيضاً (أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ) أى أصمكم وأعمىكم فآخذهما مجاز عما ذكر لأنه لازم له، والاستدلال بالآية على بقاء العرض زمانين محل نظر •

(وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ) بان غطى عليها بما لا يبقى لكم معه عقل وفهم أصلاً. وقيل: يجوز أن يكون الختم عطفًا تفسيرياً للاخذه فان البصر والسمع طريقان للقلب، منهما ما يرد ما يرد من المدركات فآخذهما سد لبابه بالكلية وهو السر فى تقديم آخذهما على الختم عليها. واعترض بان من المدركات ما لا يتوقف على السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الإيمان بالله تعالى على من ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف، وقيل: فى التقديم إنه من باب تقديم ما يتناق بالظاهر على ما يتعلق بالباطن. ووجه تقديم السمع وإفراذه قد تقدمت الإشارة إليه (مَنْ لَّهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِكُمْ بِهِ) أى بذلك على أن الضمير مستعار لاسم الإشارة المفرد لأنه الذى

كثير في الاستعمال التعبير به عن أشياء عدة وأما الضمير المفرد فقد قيل فيه ذلك . ونقل عن الزجاج أن الضمير راجع الى المأخوذ والمحتوم عليه في ضمن ما مر أى المألوف منكم أو راجع إلى السمع وما بعده داخل معه في القصد ولا يخفى بعده •

وجوز أن يكون راجعاً إلى أحد هذه المذكورات، و(من) مبتدأ و(إله) خبره و(غير) صفة للخبر (وياًتكم) صفة أخرى، والجملة - كما قال غير واحد - متعلق الرؤية ومناط الاستخبار أى أخبروني أن سلب الله تعالى مشاعركم من إله غيره سبحانه بآتيكم به وترك كاف الخطاب هنا قيل : لأن التخويف فيه أخف مما تقدم وما يأتيه وقيل : اكتفاء بالسابق واللاحق لتوسط هذا الخطاب بينهما ، وقيل : لما كان هذا العذاب بما لا يبقى القوم معه أهلاً للخطاب حذف كانه إيماء لذلك ورعاية لمناسبة خفية ﴿ انظر كيف نصرف الآيات ﴾ أى نكرها على أنعم مختلفة، ومنه تصريف الرياح - والمراد من الآيات - على ما روى عن الكلى - الآيات القرآنية وهل هى على الإطلاق أو ما ذكر من أول السورة إلى هنا أو ما ذكر قبل هذا أقوال أقربها عندى الأقرب وفيها الدال على وجود الصانع وتوحيده وما فيه الترغيب والترهيب والتذية والتذكير . وهذا تعجيب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لمن يصلح للخطاب من عدم تأثيرهم بما مومن - الآيات الباهرات • ﴿ ثم هم يصدفون ٤٦ ﴾ أى يعرضون عن ذلك : وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انشد لهذا المعنى قول أبى سفيان بن الحرث :

عجبت لحكم الله فينا وقد بدا له صدفنا عن كل حق منزل

وذكر بعضهم أنه يقال : صدف عن الشيء صدفوا إذا مال عنه . وأصله من الصدف الحانب والناحية ومثله الصدفة وتطلق على كل بناء مرتفع . وجاء في الخبر أنه ﷺ مر بصدف مائل فاسرع • والجملة عطف على « نصرف » داخل معه في حكمه وهو العمدة في التعجيب . و (ثم) للاستبعاد أى انهم بعد ذلك التصريف الموجب للاقبال والايمان يدبرون ويكفرون ﴿ قل أرايتكم ﴾ تبكيت آخر لهم بالجائهم إلى الاعتراف باختصاص العذاب بهم ﴿ إن آتاكم عذاب الله ﴾ أى العاجل الخاص بكم كما أتى أضرابكم من الاءم قبلكم ﴿ بغتة ﴾ أى فجأة من غير ظهور اماراة وشعور . ولتضمنها بهذا الاعتبار ما في الخفية من عدم الشعور صح مقابلتها بقوله سبحانه : ﴿ أو جرة ﴾ وبدأ بها لأنها أردع من الجهرة . وإنما لم يقل : خفية لأن الاخفاء لا يناسب شأنه تعالى •

وزعم بعضهم أن البغته استعارة للخفية بقرينة مقابلتها بالجهرة وانها مكنية من غير تخيلية . ولا يخفى أنه على ما فيه تمسك لا حاجة اليه فان المقابلة بين الشيء والقريب من مقابلة كثيرة في الفصح . ومنه قوله ﷺ « بشرُوا ولا تنفروا » . وعن الحسن أن البغته أن يأتيهم ليلاً . والجهرة أن يأتيهم نهاراً . وقرئ (بغته أو جهرة) بفتح الغين والهاء على أنهما مصدران كالبغته أو آياتنا بغته أو آياتنا جهرة . وفي المحقق لابن جنى أن مذهب أصحابنا في كل حرف خلق ساكن بعد فتح لا يحرك الا على أنه لغة فيه كالتنهر والنهر والشعر والشعر

والحلب والخاب والطرْد والطرْد . ومذهب الكوفيين أنه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حاقيا قياسا مطردا كالبحر والبحر، وما أرى الحق إلا معهم . وكذا سمعت من عالمه عجيل . وسمعت الشجرى يقول : أنا محروم بفتح الحاء . وليس في كلام العرب مفعول بفتح الفاء . وقالوا : اللحم يريد اللحم . وسمعتهم يقولون : تنفذوا بمعنى تنفذوا . وليس في كلامهم مفعول بفتح الفاء وقالوا : سارنحوه بفتح الحاء ولو كانت الحركة أصلية ما سمحت اللام أصلا . وهى - كما قال الشهاب - فائدة ينبغي حفظها . وقرئ : (بفتح وجهرة) بالواو والواصلة .

﴿ هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ٤٧ ﴾ أى الأتَم . ووضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم وإيذانا بأن من أطاعهم الكفر موضع الإيمان والاعراض موضع الإقبال . وهذا - كما قال الجماعة - متعلق الاستخبار ، والاستفهام للتقرير أى قل تقريراً لهم باختصاص الهلاك بهم أخبروني إن أتاكم عذابه جل شأنه حسبما تستحقونه هل يهلك بذلك العذاب الأتَم أى هل يهلك غيركم عن لا يستحقه ، وقيل : المراد بالقوم الظالمين الجنس وهم داخلون فيه دخولا أوليا . واعترض بأنه يأباه تخصيص الاتيان بهم ، وقيل : الاستفهام بمعنى النفي لأن الاستثناء مفرغ والأصل فيه النفي ، ومتعلق الاستخبار حينئذ مخدوف كأنه قيل : أخبروني إن أتاكم عذابه عز وجل بفتنة أو جرة ماذا يكون الحال . ثم قيل : إيانا لذلك ما يهلك إلا القوم الظالمون أى ما يهلك بذلك العذاب الخاص بكم إلا أنتم .

وقيد الطبرسى وغيره الهلاك بهلاك التعذيب والسخط توجها للحصر إذ قد يهلك غير الظالم لكن ذلك رحمة منه تعالى به ليجزيه الجزاء الأوفى على ابتلائه ، ولعله اشتغال بما لا يعنى . وقرئ : (يهلك) بفتح الياء . ﴿ وَمَنْزِلُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ إلى الامم ﴿ الْأَمْبُشَرِينَ ﴾ من أطاع منهم بالثواب ﴿ وَمُنْذِرِينَ ﴾ من عصى منهم بالعذاب ، واقتصر بعضهم على الجنة والنار لانهما أعظم ما يبشر به وينذر به ، والمعاطافان منصوبان على أنهما حالان مقدرتان مفيدتان للتأويل . وصيغة المضارع للأيذان بأن ذلك أمر مستر ، رجعت عليه العادة الإلهية ، والآية مرتبطة بقوله سبحانه : ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ﴾ أى مانرسل المرسلين إلا لاجل أن يبشروا قومهم بالثواب على الطاعة وينذروهم بالعذاب على المعصية ولم ينزلهم ليقترح عليهم ويسخر بهم ﴿ قَدْ آمَنَ ﴾ بما يجب الإيمان به ﴿ وَأَصْلَحَ ﴾ ما يجب إصلاحه والاتيان به على وفق الشريعة والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ومن موصولة ولشبه الموصول بالشرط دخلت الفاء في قوله سبحانه : ﴿ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ﴾ من العذاب الذى أئذر الرسل به ﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٤٨ ﴾ لفوات الثواب الذى بشروا به ، وقد تقدم الكلام في هذه الآية غير مرة ، وجمع الضمائر الثلاثة الراجعة إلى من باعتبار معناها كما أن أفراد الضمير من السابقين باعتبار لفظها ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أى التى بلغت الرسل عليهم الصلاة والسلام عند التبشير والإنذار ، وقيل : المراد بها نبينا ﷺ ومعجزاته ، والأول هو الظاهر ، والموصول مبتدأ وقوله تعالى : ﴿ يَسْمُوهُ الْعَذَابُ ﴾ خبره والجملة عطف على (من آمن) الخ . والمراد بالعذاب العذاب الذى أئذروه عاجلا أو آجلا أو حقيقة العذاب وجنسه المنتظم لذلك انتظاما أوليا ، وفي جملة ما سأ إيدان بتنزيله منزلة الحى الفاعل لا يريد فقهه استعارة مكنية على ما قبل . وجوز الطبرسى أن يكون في المس استعارة تبعية من غير استعارة في العذاب ، والظاهر أن ما ذكر مبنى على أن

المس من خواص الاحياء. وفي البحر أنه يشعر بالاختيار، ومنع ذلك بعضهم، وادعى عصام الله أنه أشير بالمس إلى أن العذاب لا يأخذهم بحيث يعدمهم حتى يتخلصوا بالهلاك وله وجه (بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٩٤) أى بسبب فسقهم. نعم أخرج ابن جرير عن ابن زيد أن كل فسق في القرآن معناه الكذب، ولعله في حيز المنع وخروجهم المستمر عن حظيرة الايمان والطاعة، وقد يقال: الفاسق لمن خرج عن التزام بعض الاحكام لكنه غير مناسب ههنا.

(قُلْ) أيها الرسول البشير النذير للكفرة الذين يقترحون عليك ما يقترحون :

(لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ) أى مقدوراته جمع خزينة أو خزنة وهى فى الاصل ما يحفظ فيه الاشياء النفيسة تجوز فيها ذكر، وعلى ذلك الجبائى وغيره، ولم يقل: لا أقدر على ما يدعوا به الله قيل: لأنه أبغى لدلالته على أنه اقوة قدرته كأن مقدوراته مخزونة حاضرة عنده، وقيل: إن الخزائن مجاز عن المروزقات من اطلاق المحل على الحال أو الا لازم على المزموم، وقيل: الكلام على حذف مضاف أى خزائن رزق الله تعالى أو مقدوراته، والمعنى لا ادعى أن هاتيك الخزائن مفوضة إلى اتصرف فيها كيفما أشاء استقلالاً أو استدعاءً حتى تقترحوا على تنزل الآيات أو انزال العذاب أو قلب الجبال ذهباً أو غير ذلك مما لا يابق بشأن.

(وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ) عطف على محل (عندى خزائن الله) فهو مقول (أقول) أيضاً، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه يؤدى إلى أن يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس بصحيح. وأجيب بأن التقدير ولا أقول لكم أعلم الغيب باضمار القول بين لا وأعلم لا بين الواو (ولا)، وقيل: لا فى - لا أعلم - زائدة مؤكدة للتبني. وقال أبو حيان: الظاهر أنه عطف على (لا أقول) لا معمول له فهو أمران يخبر عن نفسه بهذه الجمل فهو معموله للامر الذى هو (قل)، وتعقب بأنه لا فائدة فى الاخبار باني لا أعلم الغيب وإنما الفائدة فى الاخبار باني لا أقول ذلك ليكون نفياً لادعاء الامرين اللذين هما من خواص الالهية ليكون المعنى إني لا ادعى الالهية.

(وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ) ولا ادعى الملكية، ويكون تكرير (لا أقول) إشارة إلى هذا المعنى. وقال بعض المحققين: أن مفهومى (عندى خزائن الله. وإني ملك) لما كان حالهما معلوما عند الناس لم يكن حاجة إلى تغييرهما وإنما الحاجة إلى نفي ادعائهما تبريراً عن دعوى الباطل، ومفهوم (إني لا أعلم الغيب) لما لم يكن معلوما احتيج هنا إلى نفيه فدعوى أنه لا فائدة فى الاخبار بذلك منظر فيها. والذي اختاره مولانا شيخ الاسلام القول الاول وأن المعنى ولا ادعى أيضاً أنى أعلم الغيب من أفعاله عز وجل حتى تسألوني عن وقت الساعة أو وقت انزال العذاب وأنحوهما. وخص ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الغيب بعاقبة ما يصيرون اليه أى لا ادعى ذلك ولا ادعى أيضاً الملكية حتى تكلفوني من الافاعيل الحارقة للعادات ما لا يطيقه البشر من الرقى فى السماء. ونحوه أو تمدوا عدم اتصافى بصفاتهم قاحداً فى أمرى كما ينبى عنه قولهم: (ما لهذا الرسول) يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق وليس فى الآية على هذا دليل على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيها هو محل النزاع كما زعم الجبائى لأنها إنما وردت رداً على الكفار فى قولهم: (ما لهذا الرسول) الخ وتكليفهم للصلاة والسلام ونحو الرقى فى السماء. ونحن لا ندعى تميز الانبياء على الملائكة عليهم الصلاة والسلام فى عدم الاكل مثلاً والقدرة على الافاعيل الحارقة كالرقى ونحوه ولا مساواتهم لهم فى ذلك بل كون الملائكة متميزين عنهم عليهم الصلاة

والسلام في ذلك مما أجمع عليه الموافق والمخالف ولا يوجب ذلك اتفاقا على أن الملائكة أفضل منهم بالمعنى المتنازع فيه . والا لكان كثير من الحيوانات أفضل من الانسان ولا يدعى ذلك الاجاد .
وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه عليه السلام من باب التواضع وأظهار العبودية نظير قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تتضلون في رأيي بل هو ليس بشي » كما لا يخفى . وقيل : إن الأنضلية مبنية على زعم المخاطبين وهو من ضيق العطن ، وقيل : حيث كان معنى الآية لا ادعى الألوهية ولا الملكية لا يكون فيها ترق من الأدنى إلى الأعلى بل هي حينئذ ظاهرة في التسدل ، وبذلك تهدم قاعدة استدلال المحدثين في قوله تعالى : (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) على تفضيل الملك على البشر إذ لا يتصور الترق من الألوهية إلى ما هو أعلا منها إذ لا أعلا ليرتقى اليه . وتعب بأنه لا هدم لها مع إعادة (لا أقول) الذي جعله أمرا مستقلا كالأضراب إذ المعنى لا ادعى الألوهية بل ولا الملكية ، ولذا كرر لا أقول .

وقال بعضهم في التفرقة بين المقامين : إن مقام نفي الاستنكاف ينبغي فيه أن يكون المتأخر أصلا لئلا يلغو ذكره ، ومقام نفي الادعاء بالعكس فإن من لا يتجاسر على دعوى الملكية أولى أن لا يتجاسر على دعوى الألوهية الأشد استبعاداً ، نعم في كون المراد من الأول نفي دعوى الألوهية والتبري منها نظر وإلا لقل لا أقول لكم إني الله كما قيل (ولا أقول لكم إني ملك) وأيضا في الكناية عن الألوهية بعندي خزائن الله ما لا يخفى من البشاعة ، وإضافة الخزائن إليه تعالى منافية لها . ودفع المناقاة بأن دعوى الألوهية ليس دعوى أن يكون هو الله تعالى بل أن يكون شريكاً عز اسمه في الألوهية فيه نظر لأن إضافة الخزائن إليه تعالى اختصاصية فتنافى الشركه اللهم إلا أن يكون خزائن مثل خزائن أوتنسب إليه وهو كما ترى . ومن هنا قال شيخ الاسلام : إن جعل ذلك تبريا عن دعوى الألوهية مما لا وجه له قطعاً .

(أن أتبع إلا ما يوحى إلي) أي ما أقبل الا اتباع ما يوحى الى من غير أن يكون لي مدخل ما في الوحي أو في الموحى بطريق الاستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه أصلا . وحاصله اني عبد يمثل أمر مولاه ويتبع ما أوحاه ولا ادعى شيئا من تلك الأشياء حتى تقتضوا على ما هو من آثارها وأحكامها وتجعلوا عدم اجابتي الى ذلك دليلا على عدم صحة ما ادعيه من الرسالة . ولا يخفى ان هذا أبان عن إني نبي وأرسل ولذا عدل إليه ولا دلالة فيه لنفاة القياس ولا لمائتي جواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام كما لا يخفى . وذهب البعض الى أن المقصود من هذا الرد على الكفرة كانه قيل : إن هذه دعوى وليست بما يستبعد إنما المستبعد ادعاء البشر الألوهية أو الملكية ولست أدعيهما . وقد علمت اتفاقا ما في دعوى أن المقصود مما تقدم نفي ادعاء الألوهية والملكية (قل هل يستوى الأعمى والبصير) أي الضال والمهتدي على الإطلاق كما قال غير واحد . والاستفهام انكارى ، والمراد انكار استواء من لا يعلم ما ذكر من الحقائق ومن يعلمها مع الاشعار بكال ظهورها والتنفير عن الضلال والترغيب في الاهتمام وتكرير الآراء لتثبيت التثبيت وتأكيد الأوامر (أفلا تتفكرون) عطف على مقدر يقتضيه المقام أي ألا تسمعون هذا الكلام الحق فلا تتفكرون فيه أو أستمعونه فلا تتفكرون . والاستفهام للتقرير والترويح . والكلام داخل تحت الأمر . ومناط التوبيخ عدم الأمرين على الأول

وعدم التفكير مع تحقق ما يوجهه على الثاني *

وذكر بعضهم أن في (الأعمى والبصير) ثلاث احتمالات إما أن يكونا مثالا للضال والمهتدي أو مثالا للجاهل والعالم أو مثالا لدعى المستحيل كالألوهية والملكية . ومدعى المستقيم كالنبوة . وإن المدعى لا يستوى هذان الصنفان أفلا تتفكرون في ذلك فتبتدوا أى تميزوا بين ادعاء الحق والباطل أو قتلوا ان اتباع الوحي مما لا يحصى عنه . والجملة تذييل لما مضى إمامنا أول السورة إلى هنا أوله سبحانه «ان اتبع» الخ أو لقوله عز شأنه (لأقول) . ورجح في الكشف الأول ثم الثاني . ولا يخفى بعد هذا الترجيح . واعترض القول بأحالة الملكية بانها من الممكنات لأن الجواهر متائلة والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن تقوم بكلاهما . وأجيب بعد تسليم ما فيه أن البشر حال كونه بشرا محال أن يكون ملكا للمازها بالعوارض المتناهية . بلا خلاف . وإقدام آدم عليه الصلاة والسلام بعد سماع «مانا إكاريكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» على الأكل ليس طمعا في الملكية حال البشرية على أنه يجوز أن يقال : إنه لم يطمع في الملكية أصلا وإنما طمع في الخلود فكل (وأنذر) أى عظ وخوف بإحدى (به) أى بما يوحى أو بالقرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والزجاج ، وقيل : أى بالله تعالى . وروى ذلك عن الضحاك . وهذا أمر منه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بعد ما حكى سبحانه وتعالى له أن من الكفرة من لا يتعظ ولا يتأثر قد التحق بالأموات وانظم في سلك الجمادات فأيجمع فيه دواء الانذار ولا يفيد العظة والندكار إذ يتذرون يتوقع في الجملة منهم الانتفاع ويرجى منهم القبول والسماع وهم المشركون بهم بقوله سبحانه : (الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنَّ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ) فالمراد من الموصول المحرزون للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين بأصله كاهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعة آباؤهم الأنبياء كالأولين أو في شفاعة الأصنام كالآخرين أو المترددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا . والقائلون به القاطعون بشفاعة آباؤهم أو بشفاعة الأصنام فهم خارجون عن أمر بالندارهم كذا قال شيخ الإسلام .

وروى عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالوصول المؤمنون . وارتضاء غير واحد إلا أنهم قيدوا بالمفترطين لأنه المناسب للانذار ورجاء التقوى . وتعبه الشيخ بأنه مما لا يساعده السابق ولا السياق بل فيه ما يقضى بعدم صحته وبينه بما سيذكر قريبا إن شاء الله تعالى ، وقيل : المراد المؤمنون والكافرون . وعلمه الإمام الرازى بأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله أو كان شاكا فيه لأنه بالاتفاق غير معلوم البطالان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل وبأنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الكل فكان مأمورا بالتبليغ إليه ولا يخفى ما فيه ، والمفعول الثانى للانذار إما العذاب الآخرى المدلول عليه بما في حيز الصلاة ، وإما مطلق العذاب الذى ورد به الوعيد . والتعرض لعنوان الربوبية بتحقيق المحافة إما باعتبار أن التزبية المفهومة منها مقتضية خلاف ما خافوا لأجله الحشر . وإما باعتبار أنها منبئة عن المالكية الماطفة والتصرف الكلى كما قيل . والمراد من الحشر إليه سبحانه الحشر إلى المكان الذى جعله عز وجل محلا لاجتماعهم للقضاء عليهم فلا تصلح الآية دليلا للجسمة .

وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهُمْ مَدُونُهُ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في حيز النصب على الحالة، من ضميره يحشروا والعامل فيه فعله. ونقل الامام عن الزجاج أنه حال من ضمير «يخافون» والاول أولى. و«مدونه» تتعلق بمحذوف وقع حالا من اسم ليس لأنه في الأصل صفة له فلما قدم عليه انتصب على الحالة، والحال الأولى لاخراج الحشر الذي لم يقيد بها عن حيز الخوف وتحقيق أن ما ينطبق به الخوف تلك الحالة لا الحشر كيفما كان ضرورة أن المعترفين به الجازمين بنصرة غيره تعالى بمنزلة المنكرين له في عدم الخوف الذي يدور عليه أمر الانذار والحال الثانية لتحقيق مدار خوفهم وهو فقدان ما علقوا به رجاءهم وذلك إنما هو غيره سبحانه كما في قوله جل شأنه: (ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وأيسر له من دونه أولياء) وليست لاخراج الولي الذي لم يقيد بها عن حيز الانتفاء لاستازامه ثبوت ولايته تعالى لهم كما في قوله سبحانه: (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) وذلك فاسد. والمعنى أنذر به الذين يخافون حشرهم غير منصورين من جهة أنصارهم بزعمهم قاله شيخ الاسلام، ثم قال: ومن هذا انضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخالفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي ولا شفيع سواء عن وجل ليخافوا الحشر بدون نصرته وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته سبحانه انتهى. وهو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه ما في التفسير الكبير، ولعل ما روى عن ابن عباس. والحسن رضى الله تعالى عنهم لم يثبت عنهما فتدبر.

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٥١﴾ أى لكي يخافوا في الدنيا ويتنزهوا عن الكفر والمعاصي كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وهو على هذا تعليل الامر بالانذار، وجوز أن يكون حالا عن ضمير الأمر أى أنذرهم راجيا فتقواهم أو من الموصول أى أنذرهم مرجعا منهم التقوى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي لما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالانذار المذكورين لهم لملم ينتظمون في سلك المتقين نهي عليه الصلاة والسلام عن كونه ذلك بحيث يؤدي الى طردهم ويفهم من بعض الروايات أن الآيتين نزاتا معا ولا يفهم ذلك من البعض الآخر، فقد أخرج أحمد والطبراني وغيرهما عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال: «مر الملاء من قریش على النبي ﷺ وعنده صهيب. وعمار. وبلال. وخباب. ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا: يا محمد رضيت هؤلاء من قومك هؤلاء من الله تعالى عليهم من بيننا نحن نكون تبعاً لهؤلاء اطردهم عنك فاعلك إن طردتهم أن تبعك فانزل الله تعالى فيهم القرآن (وانذر به الذين) الى قوله سبحانه: (وهو أعلم بالظالمين) وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ. والبيهقي في الدلائل. وغيرهم عن خباب رضى الله تعالى عنه قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي. وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال: وصهيب. وعمار. وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حوله حقروهم فاتوه فخلوا به فقالوا: نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب له فضلنا فان وفود العرب تأتيك فتستحي أن ترانا قعوداً مع هؤلاء الاعداء فاذا نحن جئناك فاقهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم ان شئت قال: نعم قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة ودعا علياً كرم الله تعالى وجهه ليكتب ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل بهذه الآية (ولا تطرد الذين) الخ ثم دعانا فأتيناه وهو يقول: «سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» فكننا نقمع معه فاذا أراد أن يقوم قام وتركنا فانزل الله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) الخ

فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا بعد فاذا بان الساعه التي يقوم فيها قنا وتركناه حتى يقوم ، وأخرج ابن المنذر وغيره عن عكرمة قال: مشى عتبة وشيبة ابنا ربيعة ، وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل ، والحارث بن عامر بن نوفل ، ومعلم بن عدى في أشراف الكفار من عبيد مناف إلى أبي طالب فقالوا: لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعداء والخلفاء كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : لو فعلت يا رسول الله حتى تنظر ما يريدون بقولهم : وما يصيرون اليه من أمرهم فانزل الله سبحانه (وأنذره) إلى قوله سبحانه (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وكانوا بلالا وعمار بن ياسر ، وسالم مولى أبي حذيفة ، وصبيحاً مولى أسيد ، والخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو ، وواقد بن عبد الله الحنظلي ، وعمرو بن عبد عمرو ، ومرثد بن أبي مرثد ، وإشياههم . ونزل في أئمة الكفر من قريش والموالي والخلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) الآية فلما نزلت أقبل عمر رضى الله تعالى عنه فاعتذر من مقالته فانزل الله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية ، والغداة أصله غدوة قلبت الواو ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وأصل العشي عشوى قلبت الواو ياء ، وادغمت الياء في الياء وفاء بالقاعدة والظاهر أنه مفرد كالمشية وجمعه عشايا وعشيات ، وقيل : هو جمع عشية وفيه بعد ، ومعنى الاول لغة البكرة أو ما بين صلاة الفجر وطلوع الشمس ، ومعنى الثاني آخر النهار ، والمراد بهما ههنا الدوام كما يقال فعله مساء وصباحا إذا دأوم عليه ، والمراد بالدعاء حقيقة أو الصلاة أو الذكر أو قراءة القرآن أقواله .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن مجاهد أنهما عبارة عن صلاتي الصبح والعصر لأن الزمان كثير ما يذكر ويراد به ما يقع فيه كما يقال صلى الصبح والمراد صلاته وقد يعكس فيراد بالصلاة زمانها نحو قربت الصلاة أى وقتها ، وقد يراد بها مكانها كما قيل في قوله تعالى : (لا تقرّبوا الصلاة) وأنتم سكارى) أن المراد بالصلاة المساجد ، وخصاً بالذكر لشرفهما ، والاقوال في الدعاء جارية على هذا القول خلا الثاني ، وقرأ ابن عامر هنا وفي الكهف (الغدوة) بالواو وهى قراءة الحسن . ومالك بن دينار . وأبو رجاء العطاردي . وغيرهم ، وزعم أبو عبيد أن من قرأ بالواو فقد أخطأ لأن غدوة علم جنس لا تدخله الألف واللام ، ومنشا خطئه أنه اتبع رسم الخط لأن الغداة تكتب بالواو كالصلاة والزكاة وقد أخطأ في هذه التخطئة لأن غدوة وإن كان المعروف فيها ما ذكره لكن قد سمع مجيؤها اسم جنس أيضاً منكرأ مصروفاً فتدخلها أل حيتض ، وقد نقل ذلك سيدييه عن الخليل ، وتصديره بالزعم لا يدل على ضعفه ، إذ يشير اليه كلام الامام النووي في شرح مسلم وذكره جم غفير من أهل اللغة وذكر المبرد أيضاً عن العرب تنكير غدوة وصرفها وادخال اللام عليها إذا لم يرد بها غدوة يوم بعينه والمثبت . تقدم على النافى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ، وكفى بوزوده في القراءة المتواترة حجة فلا حاجة كما قيل - إلى التزام أنها علم لكننا نكرت فدخلتها أل لأن تنكير العلم وادخال ال عليه أقل قليل في كلامهم بل ان تنكير علم الجنس لم يعمد ولا إلى التزام انها معرفة ودخلتها اللام لمشكلة العشى كما دخلت على يزيد لمشكلة الوليد في قوله :

رأيت الوليد بن يزيد مباركا شديداً بأعباء الخلافة فأهله

لأن هذا النوع من المشاكاة وهو المشاكاة الحقيقية قليل أيضاً ، والكثير في المشاكاة المجاز ولا دلالة في

الآية على أنه ﷺ وقع منه الطرد ليخدش وجه العصمة، والذي تحكيه الآثار أنه عليه الصلاة والسلام هم أن يجعل لاولئك الداعين المتقين وقتاً خاصاً ولاشراف قريش وقتاً آخر ليتناولوا فيه ودمهم إلى الايمان، واولئك رضى الله تعالى عنهم يعلمون ما قصد ﷺ فلماحصل لهم اهانة وانكسار قلب منه عليه الصلاة والسلام ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ في موضع الحال من ضمير (يدعون). وفي المراد بالوجه عند المؤولين خلاف فقيل: وهو المشهور- إنه الذات أى مردين ذاته تعالى، ومعنى ارادة الذات على ما قيل الاخلاص لها بناء على استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى لأن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فيها أى يدعون ربهم مخلصين له سبحانه فيه، وقيد بذلك لتأكيد عايتة للنهي فان الاخلاص من أقوى موجبات الاكرام المضاد للطرد، وقيل: المراد به الجهة والطريق، والمعنى مردين الطريق الذي أمرهم جل شانه بآرادته وهو الذي يقتضيه كلام الزواج، وقيل: إنه كناية عن المحبة وطلب الرضا لأن من أحب ذاتاً أحب أن يرى وجهه، فزوية الوجه من لوازم المحبة فلهاذا جعل كناية عنها قاله الامام وهو كما ترى * وجوز أيضاً أن يكون ذكر الوجه للتعظيم كما يقال: هذا وجه الرأى وهذا وجهه الدليل، والمعنى يريدونه ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ ضمير الجمع للموصول السابق كما روى عن عطاء وغالب المفسرين * وجوز في ما أن تكون تيمية وحجازية. وفي «شيء» أن يكون فاعل الظرف المتمدد على النفي ومن حسابهم، وصف له قدم فصار حالاً، وأن يكون في موضع رفع بالابتداء والظرف المتقدم متعلق بحذوف وقع خبراً مقدماً له (ومن) زائدة الاستغراق، وكلام الزمخشري يشير إلى اختياره، والجملة اعتراض وسط بين النهي وجوابه تقريراً له ودفعاً لما عسى أن يتوهم كونه مسوغاً لطرده المتقين من أقاويل الطاعنين في دينهم كدأب قوم نوح عليه السلام حيث قالوا: (ما نراك اتبعك الا الذين هم آذاننا بآدى الرأى)، والمعنى ما عليك شيء من حساب إيمانهم وأعمالهم الباطلة كما يقوله المشركون حتى تنصدى له وتبنى على ذلك ما تراه من الاحكام وإنما وظيفة تك حسباهاوشأن منصب الرسالة النظر إلى ظواهر الامور واجراء الاحكام على وجهها وتفويض البواطن وحسابها إلى اللطيف الخبير، وظواهر هؤلاء دعا ربهم بالغداة والعشي وروى عن ابن زيد أن المعنى ما عليك شيء من حساب رزقهم أى من فقرهم، والمراد لا يضرك فقرهم شيئاً ليصح لك الاقدام على ما أراده المشركون منك فيهم * ﴿وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ عطف على ما قبله، وجى به مع أن الجواب قدتم بذلك مبالغة في بيان كون انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه في سلك المالا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابهم ﷺ عليهم فهو على طريقة قوله سبحانه: (فاذا جاء أجلمهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) في رأيه وقال الزمخشري: ان الجملتين في معنى جملة واحدة تؤدى مؤدى ولا تزروا زوراً أخرى، كأنه قيل: لا تؤاخذ أنت ولاهم بحساب صاحبه، وحينئذ لا بد من الجملتين، وتعبق بأنه غير حقيق بجلالة التنزيل وتقديم خطابيه صلى الله تعالى عليه وسلم في الموضوعين- قيل- للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والاثنان الظاهر وما عليهم من حسابك من شيء بتقديم على ومجروها في الأول، وقيل: إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام بحسابهم.

وذهب بعض المفسرين إلى أن ضمير الجمع للشركين وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، والمعنى إنك لا تأخذ بحسابهم حتى يهلك إيمانهم ويدعوك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين، والضمير في قوله سبحانه ﴿فَطَرَدَهُمْ﴾ للمؤمنين على كل حال، والفعل منصوب على أنه جواب النفي، والمراد انتفاء الطرد لا انتفاء كون حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام ضرورة انتفاء المسبب لا انتفاء سببه كما أنه قيل: ما يكون منك ذلك فكيف يقع منك طرد وهو أحد معنيين في مثل هذا التركيب يمتنع ثانيهما هنا، وقوله تعالى: ﴿فَكَوَنَ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٣﴾ جواب للنهي، وجوز الامام والزمخشري أن يكون عطفاً على (فَطَرَدَهُمْ) على وجه التسبب لأن الكون ظالماً معلول طردهم وسبب له. واعترض بأن الاشتراك في النصب بالعطف يقتضي الاشتراك في سبب النصب وهو توقف الثاني على الأول بحيث يلزم من انتفاء الأول انتفاؤه والكون من الظالمين منتفٍ سواء لوحظ ابتداء أو بعد ترتبه على الطرد وجعله مترتباً على الطرد بلا اعتبار كونه مترتباً على المنفي ومنفياً بانتفائه بفوت وجود سببية العطف. وأجيب بأن الظلم بالطرد يتوقف انتفاؤه على انتفاء الطرد كما لا يتوقف وجوده على وجوده وانتفاء الطرد متوقف على انتفاء كون حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام فانتفاء الظلم بالطرد يتوقف على ذلك أيضاً فيلزم من الانتفاء الانتفاء ويتحقق الاشتراك في سبب النصب وهو ظاهر وإنكاره مكابرة. واعترض أيضاً بأن العطف مؤذن بأن عدم الظلم لعدم تفويض الحساب إليه ﷺ فيفهم منه أنه لو كان حسابهم عليه ﷺ وطردهم لكان ظالماً وليس كذلك لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه. وأجيب بأنه على حد - نعم العبد صريب لو لم يخف الله لم يعصه - وفي الكشف في بيان مراد صاحب الكشف أنه أراد أن الطرد سبب للظلم فقليل: ما عليك من حسابهم لتطردهم فظلم به ويفهم منه أنه لو كان عليه حسابهم لم يكن طرده إياهم ظالماً وذلك لأن الطرد جعل سبباً للظلم على تقدير أن لا يملك حسابهم وعليه لا حاجة إلى جملة على حد - نعم العبد - الخ بل هو خروج عن الحد، وجوز بعضهم أن يكون الأول جواباً للنهي كما جاز أن يكون جواباً للنفي، ونقل عن الدر المصون وقال: الكلام عليه بحسب الظاهر ولا تطردهم فطردهم وهو كما ترى، وجعل بعضهم اجتماع ذينك النفيين السابقين على هذا الجواب من قبيل التنازع خلا أنه لا يمكن كون الجواب للثاني بوجه أصلاً إذ يلزم المعنى حينئذ أنه لو كان عليهم شيء من حسابهم عليه الصلاة والسلام كان طرده إياهم حسناً وهو خلف لا يجوز حمل القرآن عليه وليس في هذا خروج عن مختار البصريين لأعمال الثاني لأن شرطه عندهم أن يكون المعنى مستقيماً فيهما فإن لم يستقم أحمل الأول اتفاقاً كما في قوله:

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

وأنت إذا علمت أن الجملة الثانية لماذا أتى بها علمت ما في هذا الكلام فافهم، وإيأما أن فالمراد فكون من الظالمين لأنفسهم أو لأولئك المؤمنين أو فكون من أتصف بصفة الظلم ﴿وَكَذَلِكَ قَتْنَا﴾ أي ابتلينا واختبرنا ﴿بَعْضُهُمْ بَعْضٌ﴾ والمراد عاملناهم معاملة المختبر وذلك إشارة إلى الفتن المذكور في النظم الكريم، وعبر

عنه بذلك إذنا بفخيمه كقولك: ضربت ذلك الضرب. والكاف مقحمة بمعنى أن التشبيه غير مقصود منها بل المقصود لازمه الكسائي أو المجازي وهو التحقق والتقرر وهو إقحام مطرد وليست زائدة كما توهم. والمعنى مثل ذلك الفتن العظيم البديع فتننا بعض الناس ببعضهم حيث قدمنا الآخرين في أمر الدين على الأولين المتقدمين عليهم في أمر الدنيا، ويؤول إلى أن هذا الأمر العظيم متحقق منا. ومن ظن أن التشبيه هو المقصود لم يجوز أن يذكر ذلك إشارة إلى المذكور لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه. وتكلف لوجه التشبيه والمغايرة بجمل المشبه به الأمر المقرر في العقول والمشبّه ما دل عليه الكلام من الأمر الخارجي، وقيل: المراد مثل ما فتننا الكفار بحسب غناهم وفقير المؤمنين حتى أهانوهم لاختلافهم في الأسباب الدنيوية فتنناهم بحسب سبق المؤمنين إلى الإيمان وتخلّفهم عنه حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم، ولا يخفى أن الأول أدق نظراً وأعلى كبراً وقد سلف بعض الكلام على ذلك ﴿لَيَقُولُوا﴾ أي البعض الأولون مشيرين إلى الآخرين محترمين لهم ﴿أَهْؤَلَاءَ مَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ بأن وفقهم لأصابة الحق والفرز بما يسعدهم عنده سبحانه ﴿مَنْ يَبْتَغِ﴾ أي من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء وغرضهم بذلك إنكار المنزلة على حد قولهم: (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) لا تحقير الممنون عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراض عليه سبحانه، وذكر الإمام أنه سبحانه وتعالى بين في هذه الآية أن كلام الفريقين المؤمنين والكفار مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم على كونهم سابقين في الإسلام متسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن نقاد لهؤلاء الفقراء وكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: (أَألقى عليه الذكر من بيننا. ولو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمسرّة والخصب والسعة فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا في الشدة والضيق والقلّة، وبأما المحققون المحزون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية كما نقول أو بحسب المصلحة كما يقر المعتزلة انتهى. وفيه نظر لأن صدر كلامه صريح في أن الكفار معترفون بوقوع المن للشار إليهم حاسدون لهم على وقوعه وهو منافي لتنظيره بقولهم: «لو كان خيراً» الخ. وأيضاً كلامه كالصريح في أن فقراء المؤمنين حسدوا الكفار على دنياهم واعترضوا على الله سبحانه بالترفيه على أعدائه والتضييق على أحبائه وذلك بما يجل عنه أدنى المؤمنين فكيف أولئك الذين يدعون بهم بالفداء والعشى يريدون وجهه، وأيضاً مقابلة فقراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالمحقّقين المحقّقين يدل على أنهم وحاشاهم لم يكونوا كذلك وهو بديهي البطلان عند المحققين فندبر •

واللام ظاهرة في التماثل وهي متعلقة بفتنا وما بعدها علة له. والسالف كما قال شيخنا إبراهيم الكوراني وقاضى القضاة تقي الدين محمد التنوخي. وغيرهما على إثبات العلة لأفعاله تعالى استدلالاً بنحو عشرة آلاف دليل على ذلك. واحتج النافون لذلك برجوه ردها الثاني في المحتبر، وذكر الأول في مسلك السداد ما يعم منه ردها، وهذا بحث قد فرغ منه وطوى بساطه، وقال غير واحد: هي لام العاقبة، ونقل عن شرح المقاصد ما يأنى ذلك وهو أن لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعور بالترتب وقت الفعل أو قبله فيفعل

لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفعل لذلك الغرض الفساد تنبيهها على خطئه ولا يتصور هذا في كلام علام الغيوب بالنظر إلى أفعاله وإن وقع فيه بالنظر إلى فعل غيره سبحانه كقوله عز وجل: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا» إذ ترتب فوائد أفعاله تعالى عليها بمعية على العلم التام، نعم أن ابن هشام وكثيرا من النحاة لم يعتبروا هذا التيد، وقالوا: أنها لام تدل على الصيرورة والمآل، مطلقا فيجوز أن تقع في كلامه تعالى حينئذ على وجه لا فساد فيه، ومن الناس من قال: إنما للتعليل، مقابلته احتمال العاقبة على أن (فتنا) متضمن معنى خذلنا أو على أن الفتن مراد به الخذلان من اطلاق المسبب على السبب.

واعترض بأن التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقي بناء على أن أفعاله تعالى منزهة عن العلل فيكون مجازا عن مجرد الترتب وهو في الحقيقة معنى لام العاقبة فلا وجه للمقابلة. وأجيب بأنهما مختلفان بالاعتبار فإن اعتبر تشبيه الترتب بالتعليل كانت لام تعليل وإن لم يعتبر كانت لام عاقبة، واعتراض بأن العاقبة أيضا استعارة فلا يتم هذا الفرق إلا على القول بأنه معنى حقيقي وعلى خلافه يحتاج إلى فرق آخر، وقد يقال: في الفرق أن في التعليل المقابل للعاقبة سببية واقتضاء وفي العاقبة مجرد ترتب وانضاء وفي التعليل الحقيقي يعتبر البعث على الفعل وهذا هو مراده من قال: إن أفعال الله تعالى لا تتعلل، وحينئذ يصح أن يقال: إن اللام على تقدير تضمين «فتنا» معنى خذلنا وأن الفتن مراد به الخذلان للتعليل، مجازا لأن هناك تشبيها واقتضاء فقط من دون بحث، وعلى تقدير عدم القول بالتضمن وإبقاء اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة وهو تعليل مجازي أيضا لكن ليس فيه إلا التأدي فان ابتلاء بعضهم ببعض مؤد للحسد وهو مؤد إلى القول المذكور وليس هناك تسبب ولا بحث أصلا، والحاصل أن كلام العاقبة والتعليل المقابل لها مجاز عن التعليل الحقيقي إلا أن التعليل المقابل أقرب إليه من العاقبة ومنشأ الأقربة هو الفارق، والبحث بعد محتاج إلى تأمل فتأمل وإذا فتح لك فاشكر الله سبحانه.

(الْيَسَّ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ٥٣) رد لقولهم ذلك وإشارة إلى أن مدار استحقاق ذلك الانعام معرفة شان النعمة والاعتراف بحق المنعم. والاستفهام للتقرير بعله البالغ بذلك، والباء الأولى سيف خطيب والثانية متعلقة بأعلم ويكفي أفعال العمل في مثله. وفي الدر المصون العلم يتعدى بالباء لتضمنه معنى الاحاطة وهو كثير في كلام الناس نحو علم بكذا وله علم به، والمعنى اليس الله تعالى عالما على أتم وجه محيطا علمه بالشاكرين لنعمه حتى يستبعدوا انعامه عز وجل عليهم، وفيه من الإشارة إلى أن أولئك الضعفاء عارفون بحق نعم الله تعالى عليهم من التوفيق للإيمان والسبق إليه وغير ذلك شاكرون عليه مع التعريض بأن القائلين القائلين في مهام الضلال بمعزل عن ذلك كله ما لا يخفى.

(وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا) هم كما روى عن عكرمة الذين نهى ﷺ عن طردهم، والمراد بالآيات الآيات القرآنية أو الحجج مطلقا، وجوز في الباء أن تكون صلة الإيمان وأن تكون سببية أي يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به بسبب نزول الآيات أو النظر فيها والاستدلال بها. وفي وصف أولئك الكرام بالإيمان بعد وصفهم بما وصفهم سبحانه به تنبيه على حيازتهم لفضائل العلم والعمل، وتأخير هذا الوصف مع أنه كالمنشأ للوصف السابق لما أن مدار الوعد بالرحمة هو الإيمان كما أن مناط النهي عن الطرد فيما سبق هو المداومة على العبادة، وتقدم في رواية ابن المنذر عن عكرمة ما يشير إلى أنها نزلت في عمر رضى

الله تعالى عنه ، وروى ذلك أيضا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وأمر صيغة الجمع على هذا ظاهره .
وأخرج عبد بن حميد . ومسدد في مسنده . وابن جرير . وآخرون عن ما هان قال : أتى قوم النبي ﷺ فقالوا :
إنا أصبنا ذنبا عظيما فما رد عليه الصلاة والسلام عليهم شيئا فانصرفوا فانزل الله تعالى الآية فدعاهم ﷺ
فقرأها عليهم . وروى عن أنس مثل ذلك ، وقيل : لم تنزل في قوم باعياهم بل هي محمولة على إطلاقها
واختاره الامام . والمشهور الاول وسياق الآية يرجح ما روى عن ما هان .

﴿ فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ﴾ أمر منه تعالى لنبيه ﷺ أن يبدأهم بالسلام في محل لا ابتداء به فيه اكراما
لهم بخصوصهم كما روى عن عكرمة ، واختاره الجبائي ، وقيل : أمره سبحانه أن يبلغهم تحيته عن شانه
وروى ذلك عن الحسن ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إن المعنى أقبل عنذرهم واعتزافهم وبشرهم
بالسلامة مما اعتذروا منه . وعليه لا يكون السلام بمعنى التحية . وهو أيضا مبنى على سبب النزول عنده رضى الله
تعالى عنه ، واختار بعضهم أنه بهذا المعنى أيضا على تقدير أن يراد بالموصول ما روى عن عكرمة فيكون
الكلام أمرا له عليه الصلاة والسلام أن يبشرهم بالسلام من كل مكروه بعد انذار مقابليهم .

وقوله تعالى ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ أى أوجبها على ذاته المقدسة تفضلا واحسانا بالذات
لا بتوسط شيء . أصلا وفيه احتمال آخر تقدم تبشير لهم بسعة رحمة الله تعالى . ولم يعطف على جملة السلام مع
أنه محكى بالقول أيضا قيل لأنها دعائية انشائية ، وقيل : إشارة إلى استقلال كل من مضمونى الجنتين وهما
السلامة من المكروه ونيل المطالب بالبخارة . وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم اظهار
للطف بهم واشعار بعلية الحكم . وتام الكلام فى الآية قدم عن قريب . وقوله تعالى ﴿ أَنَّهُ مَن عَمَلٍ مِّنكُمْ سُوءًا ﴾
بفتح الهمزة كما قرأ بذلك نافع . وابن عامر . وعاصم . ويعقوب بدل من (الرحمة) كما قال أبو على الفارسي وغيره .
وقيل : إنه مفعول (كتب) والرحمة مفعول له ، وقيل : انه على تقدير اللام ، وجوز أبو البقاء أن يكون مبتدأ
خبره محذوف أى عليه سبحانه أنه الخ ودل على ذلك ما قبله . وقرأ الباقر (إنه) بالكسر على الاستئناف
التحوى أو البيانى كأنه قيل : وما هذه الرحمة والضمير للشأن . ومن موصولة أو شرطية وموضعها مبتدأ
(و منكم) فى موضع الحال من ضمير الفاعل . وقوله سبحانه : ﴿ بَهْأَلَةٍ ﴾ حال أيضا على الأظهر أى من عمل ذنبا
وهو جاهل أى فاعل فعل الجهلة لأن من عمل ما يؤدى إلى الضرر فى العاقبة وهو عالم بذلك أو ظان فهو من
أهل الجهل والسفاه لا من أهل الحكمة والتدبير أو جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة .

وعن الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ﴿ ثُمَّ تَابَ ﴾ عن ذلك ﴿ مَن بَعْدَهُ ﴾ أى العمل أو السوء
﴿ وَأَصْلَحَ ﴾ أى فى تربته بأن أتى بشرطها من التدارك والعزم على عدم العود أبدا ﴿ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٥٤ ﴾
أى فشاؤه سبحانه وأمره بالمعروف والنهي عن المنكر . فان وما بعدها خبر مبتدأ محذوف ، والجملة خبر (من) أو
جواب الشرط ، والخبر حينئذ على الخلاف ، وقد روى بعضهم أنه الخ أو فعلية انه الخ ، وحينئذ يجوز
الرفع على الابتداء . والرفع على الفاعلية ، وقيل : إن المنسبك فى موضع نصب بفعل محذوف أى فاعله لم
أنه الخ ، وقيل : إن هذا تكرير لما تقدم لبعد العهد ، وقيل : بدله . قال أبو البقاء : وكلاهما ضعيف لوجهين

الأول أن البذل لا يصحبه حرف معنى إلا أن يجعل الفاء زائدة وهو ضعيف ، والثاني أن ذلك يؤدي إلى أن لا يبقى لمن خبر ولا جواب على تقدير شرطتها ، والتزام الحذف بعيد ، وفتح الهزة هنا قراءة من فتح هناك سوى نافع فانه كباقي القراء قرأ بالسكس *

وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية ، وهي قراءة الأعرج . والزهري . وأبي عمرو الداني ، ولم يطلع على ما قيل - أبو شامة عليه الرحمة على ذلك فقال : إنه محتمل اعرابي وإن لم يقرأ به ، وليس كما قال . ومن الناس من قال : إن هذه الآية تقوى مذهب المعتزلة حيث ذكر سبحانه في بيان سعة رحمته أن عمل السوء إذ قاربت الجهل والتوبة والإصلاح فانه يغفر ، ولذا قيل : إنها نزلت في عمر رضي الله تعالى عنه حيث قال لرسول الله ﷺ : لو أجبته لما قالوا لعل الله تعالى يأتي بهم ولم يكن يعلم المضرة ثم انه تاب وأصلح حتى أنه بكى وقال معتزلاً : ما أردت إلا خيراً . وأورد عليه أنه من المقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزلها في حق عمر رضي الله تعالى عنه لا يدفع الاشكال *

وتعقب بأن مراد الجيب أن اللفظ ليس عاماً وخطاب (منكم) لمن كان في تلك المناورة والعامل لذلك منهم عمر رضي الله تعالى عنه فلا إشكال . وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتانة بمكان إذ لا خصم أن يقول : لانسلم تلك الرواية . ففعل الأولى في الجواب أن ما ذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية . ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به ، فحينئذ يمكن أن يقال : إنه تعالى قد يغفر لمن لم يبق مثلاً إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فاقوم فانه دقيق *

(وَكَذَلِكَ نَقُصُّلُ) أى دائماً (الْآيَاتُ) أى القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الاجرام المصيرين منهم والأوابين . والتشبيه هنا مثله فيما تقدم أنفاً (وَلَتَسْبِيْنُ سَبِيلُ الْمُجْرِمِيْنُ) بتأنيث الفعل بناء على تأنيث الفاعل . وهي قراءة ابن كثير . وابن عامر . وأبي عمرو . ويعقوب . وحفص عن عاصم ، وهو عطف على علة مخوفة للفعل المذكور لم يقصد تعليله بها بخصوصها ، وإنما قصد الإشعار بأن له فوائد جمعة من جعلها ما ذكر أو علة لفعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير إليه أبو البقاء فيكون مستأنفاً أى ولتسبين سبيلهم ففعل ما تفعل من التفصيل . وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن الفعل متعد أى ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعالهم بما يليق بهم . وقرأ الباقرن بالياء التحمية ورفع السبيل على أن الفعل مستند للمذكر . وتأنيث السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (إِنَّا يَسْتَجِيْبُ الَّذِينَ يَسْمَعُوْنَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ) قال ابن عطاء : أخبر سبحانه بهذه الآية أن أهل السماع هم الأحياء وهم أهل الخطأ والجواب . وأخبر أن الآخرين هم الأموات . وقال غيره : المعنى أنه لا يستجيب إلا من فتح الله سبحانه سمع قلبه بالهداية الأصلية ووهب له الحياة الحقيقية بصفا الاستعداد ونور الفطرة لا موق الجهل الذين ماتت غرائزهم بالجلل المركب أو بالحجب الجبلية أولم يكن لهم استعداد بحسب الفطرة فانهم قد صموا عن السماع ولا يمكنهم ذلك بل يعثهم الله تعالى اليه بالنشأة الثانية ثم يرجعون اليه سبحانه في عين الجمع المطاق للجزاء والمكافأة مع احتجابهم ، وقيل : الآية إشارة إلى أهل الصحو وأهل الخو (ومان دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا آمم أمثالكم) حيث

فطروا على التوحيد وجبلوا على المعرفة ولهم مشارب من بحر خطاب الله تعالى وأفنان من أشجار رياض كلماته سبحانه وحنين إليه عز وجل وتزويد باسمه عز اسمه . قيل : إن سمعون الحب كان إذا تكلم من المحبة يستقط الطير من الهواء . وروى في بعض الآثار أن الضب بعد أن تكلم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشهد برسائله أشدا يقول :

ألا يا رسول الله انك صادق فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيا وميتا وبوركت مولودا وبوركت ناشيا

وان فيهم أيضا المحتجين ومرتكبي الرذائل وغير ذلك . وقد تقدم الكلام في هذا المبحث . فصلا ما فرطنا في الكتاب) أى كتاب أعمالهم (من شئ . ثم إلى ربهم يحشرون) في عين الجمع « والذين كذبوا » لاحتجاجهم بغواشي صفات نفوسهم (بآياتنا) وهى تجليات الصفات (صم) فلا يسمعون بأذان القلوب (وبكم) فلا ينطقون بالسنة العقول « في الظلمات » وهى ظلمات الطبيعة وغياهب الجهل « من يشأ الله يضلله » بأسباب حجب جلاله « ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » بأشراق سبحانه جماله « قل أرأيتم أن أناكم عذاب الله » من المرض وسائر أنواع الشدائد « أو أتتكم الساعة » الصغرى أو الكبرى « أغير الله تدعون » لكشف ما ينالكم « إن كنتم صادقين بل إياه تدعون » لكشف ذلك . قال بعض العارفين : مرجع الخواص إلى الحق جل شانه من أول البداية و مرجع العوام إليه سبحانه بعد اليأس من الخلق وكان هذا في وقت هذا العارف . وأما في وقتنا فعزى العامة إذا ضاق بهم الخناق تركوا دعاء الملك الخلاق ودعوا سكان الثرى ومن لا يسمع ولا يرى * (ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فآخذناهم بالأسباب والضرأ لعلمهم يتضرعون) أى ليطيعوا ويبرزوا من الحجاب وينقادوا منضرعين عند تجلى صفة القمر « ولكن قست قلوبهم » أى ما تضرعوا لقسوة قلوبهم بكشافة الحجاب وغلبة غشى الهوى وحجب الدنيا وأصل كل ذلك سوء الاستعداد « قل أرأيتم أن أخذ الله سمعكم » فلم تسمعوا خطابه « وأبصاركم » فلم تشاهدوا عجائب قدرته وأسرار صنعته « وختم على قلوبكم » فلم يدخلها شئ من معرفته سبحانه « من إله غير الله يأتيكم به » أى هل يقدر أحد سواه جلت قدرته على فتح باب من هذه الأبواب كلا بل هو القادر الفعال لما يريد (قل لا أقول لكم عندى) أى من حيث أنا (خزائن الله) أى مقدوراته (ولا أعلم) أى من حيث أنا أيضا (الغيب) ولا أقول لكم إني ملك) أى روح مجرد لا احتاج إلى طعام ولا شراب (إن اتبع) أى من تلك الحثيثة (إلا ما يوحى إلى) من الله تعالى . وله صلى الله عليه وسلم مقام « وما ريت إذ رميت ولكن الله رمى . وإن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » وليس لطير العقل طيران في ذلك الجو (قل هل يستوى الأعمى) عن نور الله تعالى وإحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى وظهوره بما شاء حسب الحكمة وعدم تقيده سبحانه بشئ من المظاهر (والبصير) بذلك فيتكلم في كل مقام يقال « ولا تقارء » أى لأجل التزوية والتهذيب والامتحان « الذين يدعون ربهم » الذى أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال « بالعداة » أى وقت تجلى الجمال « والشئ » أى وقت تجلى العظمة والجلال « يريدون وجهه » أى يريدونه سبحانه بذاته وصفاته ويطلبون تجليه عز وجل لقلوبهم « ما عليكم من حسابهم » أى حساب أعمالهم القلبية من شئ . لأن الله تعالى قد تولى حفظ قلوبهم وأطر عليها سبحانه عنايته فاهترت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، وقوله تعالى « وما من حسابك عليهم من شئ » عطف

على سابقه أتى به للبالغة على ما مر في العبارة. ويحتمل أن يراد لا تطرد السالكين لأجل المحجوبين فاعليك من حساب السالكين أو المحجوبين شيء. ومعنى ذلك يعرف بأدنى التفات «فتطردم» عن الجلوس معك «فتكون من الظالمين» لهم ينقص حقوقهم وعدم القيام برعاية شأنهم. ومن المؤولين من قال: إن الآية في أهل الوحدة أى لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تنذرهم فإن الانذار كما لا ينبج في الذين قست قلوبهم لا ينبج في الذين طاشوا وتلاشوا في الله تعالى وهم الذين يخصوصونه سبحانه بالعبادة دائماً بحضور القلب وعدم مشاهدة شيء سواه حتى فواتهم «وما عليك من حسابهم» فيما يعملون «من شيء» إذ لا واسطة بينهم وبين ربهم «وما من حسابك عليهم من شيء» أى لا يخوضون في أمور دعوتك بنصر وإعانة لا تشتغلهم به سبحانه عمن سواه ودوام حضورهم معه «فتطردم» عما هم عليه من دوام الحضور بدعوتك لهم لشغل ديني «فتكون من الظالمين» اتشوشك عليهم أوقاتهم. والله تعالى أعلم بحقيقة كلامه «وكذلك فتنا بعضهم» أى الناس وهم المحجوبون «ببعض» وهم العارفون «ليقولوا» أى المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقين لهم حيث لم يروا منهم سوى حالم في الظاهر وفقيرهم ولم يروا قدرهم ومرتبتهم وحسن حالم في الباطن وغرهم ما هم فيه من المال والجاه والتعظيم وخفض العيش «أهؤلاء من الله عليهم» بالهداية والمعرفة «من بيننا» أرادوا أنه سبحانه لم يمن عليهم «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أى الذين يشكرونه حق شكره فيمن عليهم بمظيم جوده «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» أى بواسطة «فقل» لهم أنت أيها الوسيلة: «سلام عليكم» وهذا لأنهم في مقام الوسائط ولولم بلغوا إلى درجة أهل المشاهدة لم نسمح سبحانه بسلامه كما قال عز شأنه «سلام قولاً من رب رحيم» وباقى الآية ظاهره.

وقال الامام الرازي: ان قوله سبحانه: (وإذا جاءك) الخ مشتمل على أسرار عالية وذلك لأن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى وآيات صفات جلاله واكرامه وآيات وحدانيته وما سواه سبحانه لانهاية له فلا سبيل للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسباح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار. ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لتلقى العبد في معارج تلك الآيات. وهذا شرح اجمالى لانهاية لتفصيله. ثم ان العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يقول لهم: «سلام عليكم» فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة - وقوله سبحانه (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة. أما السلامة فبالنجاه من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمحافات وموضع التغيرات والتبدلات، وأما الكرامة فبالوصول إلى البقايات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والتلقى إلى معارج سرادقات الجلال انتهى.

وقال آخر: الإشارة إلى نوع من السالكين أى إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتهم في صفاتنا «فقل سلام عليكم» لتزهمك عن عيوب صفاتكم وتجردكم عن ملابسها (كتب ربكم على نفسه الرحمة) أى أكرم ذاته المقدسة رحمة أبدال صفاتكم بصفاته لكم لأن في الله سبحانه خلفاً عن كل ما فات (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة) أى ظهر عليه في توليته صفة من صفاته بغبية أو غفلة (ثم تاب من بعده) أى بعد ظهور تلك الصفة بأن رجع عن توليته وفاء إلى الحضور (وأصلح) أى ما ظهر منه بالحضور والتضرع بين يديه

سبحانه والرياسة (فانه) حر شأته (غفور) يسترها عنه (رحيم) رحمه بهية التمكن ونعمة الاستقامة (وكذلك فصل الآيات) أى مثل ذلك التبيين الذى يبيناه لؤلؤه المؤمنين بين لك صفاتنا «رلتستين سليل المجرىين» وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يفعلون لذلك ما يفعلون والله تعالى الموفق للصواب •

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ﴾ أمر له ﷺ بالرجوع إلى خطاب المصيرين على الشرك إثر ما أمر بمعاملة من عداكم بما يليق بالمحلم أى قل لهم قطعاً لا طماغم المارغة عن ركونك اليهم وبياناً لكون مامم عليه هوى عضاً وضلاً صرفاً إلى صرفت ومنعت بالادلة الحقائقية والآيات القرآنية ﴿أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ﴾ أى عن عبادة الآلهة الذين ﴿تَدْعُونَ﴾ أى تعبدونهم أو تسمونهم آلهة ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ سواء كانوا ذوى عقول أم لا • وقد يقال ان المراد بهم الأصنام لإلأنه عبر بصيغة العقلاء جرياً على زعمهم ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ﴾ تذكير الأمر مع قرب العهد اعتناء بشأن المأمور به وايداناً باختلاف القولين من حيث أن الأول حكاية لما مر من جهته تعالى من النهى والثانى لما من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاء عن عبادة ما يعبدون. وفى هذا القول استجهاً لهم وانصبص على أنهم فيما هم فيه من عبادة غير الله تعالى تابذون لاهواء باطلة وليسوا على شئ مما ينطلق عليه الدين أصلاً واشعار بما يوجب النهى والانتهاى. وفيه - كما قيل - إشارة إلى عدم كفايه التقليد الصرف فى مثل هذه المطالب، وقيل وهو فى غاية البعد: إن المراد لا أتبع أهواءكم فى طرد المؤمنين ﴿قَدْ ضَلَّتْ إِذَا﴾ أى إن اتبعت أهواءكم فقد ضللت وهو استئناف يؤكد لانتهايه عليه الصلاة والسلام عما نهى عنه مقرر لكونه فى غاية الضلال •

وقرأ يحيى بن وثاب (ضلّت) بكسر اللام وهو لغة فيه، والفتح كما قال أبو عبيدة - وهو الغالب - ه ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَدِينِ ٥٦﴾ عطف على ما قبله، والعدول إلى الاسمىة للدلالة على الدوام والاستمرار أى دوام التنى واستمراره لا نفى الدوام والاستمرار، والمراد - كما قيل -، وما أنا إذا فى شئ من الهدى حتى أعدى عدادهم، وفيه تعريض بأن المقول لهم كذلك ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ﴾ تبيين للحق الذى عليه رسول الله ﷺ وبيان لاتباعه إياه إثر ابطال الباطل الذى فيه الكفرة وبيان عدم اتباعه عليه الصلاة والسلام له فى وقت من الأوقات - والبيينة - كما قال الراغب - الدلالة الواضحة من بان يبين إذا ظهر أو الحجة الفاصلة بين الحق والباطل على أنها من البيئونة أى الانفصال، وإياها كان فالمراد بها القرآن - كما قال الجبائى - وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد إني على يقين. وعن الحسن أن المراد بها النبوة وهو غير ظاهر كتفسيرها بالحجج العقلية أو ما يعدها، والتنوين للتفخيم أن بيئنة جليلة الشأن ﴿مَنْ رَبِّي﴾ أى كائنة من جهته سبحانه. ووصفها بذلك لتأكيد ما أفاده التنوين •

وجوز أن تكون (من) اتصالية، وفى الكلام مضاف أى بيئنة متصلة بمعرفة ربى، وقيل: هى أجلية متعلقة بما تعلق به الخبر ويقدر المضاف أيضاً أى كائن على بيئنة لأجل معرفة ربى والأول أظهر، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره ﷺ من التشريف ورفع المنزلة ما لا يخفى •

وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾ - كما قال أبو البقاء - جملة إما مستأنفة أو حالية بتقدير قد فى المشهور جى •

بها لاستقبال مضمونها واستبعاد وقوعه مع تحقق ما يقتضى عدوه أو للتفرقة بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم ، والضمير للدينه ، والتذكير باعتبار المعنى المراد ، وقال الزجاج : لأنها بمعنى البيان ، وجوز أن يكون الضمير لربى على معنى إني صدقت به ووحدته وأنتم كذبتهم وأشركنتم *

وقوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ﴾ استئناف مبين لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجيئه ما وعد فيه من العذاب الذى كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاء أو الإلزام بزعمهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، وقال الامام : إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لأصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك فقال لهم : « ما عندى » الخ وكأن السلام مبين أيضا لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لعدم الالتفات إلى نهي الرسول ﷺ عنه والأخبار بنزول العذاب بسببه أى ليس عندى ما يستعجلونه من العذاب الموعود به وتجملون تأخره ذريعة إلى تكذيب القرآن أو عدم الالتفات إلى النهي عنه والوعيد عليه في حكى وقدرتى حتى أجنى به أى ليس أمره مفوضا إلى ﴿ إِنْ الْحُكْمُ ﴾ أى ما الحكم فى تأخير ذلك ﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾ وحده من غير أن يكون غيره سبحانه دخل مافيه بوجه من الوجوه *

واختار بعضهم التعميم في متعلق الحكم أى ما الحكم فى ذلك تأخير أو تعجيلا أو ما الحكم فى جميع الأشياء فيدخل فيه ما ذكر دخولا وأوليا ورجح الأول بأن المقصود من قوله سبحانه « ان الحكم » الخ التأسف على قرع خلاف المطلوب كما يشهد به موارد استعماله وهو على التأخير فقط ﴿ يَقْضُ ﴾ أى ينبع ﴿ الْحَقُّ ﴾ والحكمة فيها يحكم به وقدرة كائنا ما كان أو يبينه بيانا شافيا من قص الآثار والخبر وهو من قبيل التكميل للخاص على ما اختارناه باردافه بامر عام كقوله تعالى : (بيده الملك وهو على كل شئ قدير) . وقرأ الكسائى . وغيره « يقضى » من القضاء وحذف الياء فى الخط تبعاً لحذفها فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، وأصله أن يمدى بالبلاء لا بنفسه فنصب (الحق) إما على المصدرية لأنه صفة مصدر مخذوف قامت مقامه أى يقضى القضاء الحق أو على أنه مفعول به ويقضى متضمن معنى ينفذ أو هو متعد من قضى الدرر إذا صنعها أى يصنع الحق ويدبره كقول الهذلى : مسرودتان قضاهما داود . وفى الكلام على هذا استعارة أجمية ، واحتج مجاهد لقراءة الأولى بعدم الباء المحتاج إليها فى الثانية وقد علمت فساد هـ

واحتج أبو عمرو للثانية بقوله سبحانه ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧ ﴾ فان الفصل إنما يكون فى القضاء لافى القصص ولو كان ذلك فى الآية لقليل خير القاصين . وأجاب أبو على الفارسى بأن القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فيه قال تعالى : (انه أقول فصل * كتاب أحكمت آياته ثم فصلت * ونفصل الآيات) على انك تعلم بادنى التفات الى أن القصص هنا قد يؤول بلا تكلف وبعد الى معنى القضاء . وفى ارشاد العقل السليم أن أصل القضاء الفصل بنوام الأمر وأصل الحكم المنع فكأنه يمنع الباطل عن معارضة الحق أو الخصم عن التعدى إلى صاحبه ، وجملة (وهو خير) الخ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مشير إلى أن قص الحق ههنا

بطريق خاص هو الفصل بين الحق والباطل فافهم *

واحتج بعض أهل السنة بقوله سبحانه: (ان الحكم) الخ لافادته الحصر على أنه لا يقدر العبد على شيء من الأشياء إلا اذا قضى الله تعالى به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله تعالى به وحكم، وكذلك في جميع الأفعال. وقالت المعتزلة: ان قوله سبحانه: (يقضى الحق) معناه ان كل ما يقضى به فهو الحق، وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر والمعدية من العاصي لأن ذلك ليس بحق ولا يخفى ما فيه (قُلْ لَوْ أَنِّي عَلَّمْتُ) أى فى قدرتى وامكاني (مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ) من العذاب (لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) أى بان ينزل عليكم اثر استعجالكم، وفى بناء الفعل للفعل من الايذان بتعين الفاعل الذى هو الله جل عظمته وتحويل الامر ومراعاة حسن الأدب ما لا يخفى *

وقال الزمخشري ومن تبعه: المعنى لو كان ذلك فى مكنتى لأهلكتم عاجلا غضبا لربى عز وجل وامشاضا من تكذيبكم به ولتخلصت منكم سريرا، ولا يساعده المقام، ومثله حل ما يستعجلون به على الآيات المقترحة وقضاء الامر على قيام الساعة (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ٥٨) أى بحالهم وبأنهم مستحقون للإمهال بطريق الاستدراج لتشديد العذاب، ولذلك لم يفوض الامر الى ولم يقض بتعجيل العذاب، والجملة مقررة لما أفادته الجملة الامتناعية من انتفاء كون أمر العذاب مفوضا اليه عليه الصلاة والسلام المستتبع لانتفاء قضاء الامر وتعليل له *

وقيل: هى فى معنى الاستدراك كأنه قيل: لو قدرت اهلكتم ولكن الله تعالى أعلم بمن يهلك من غيره وله حكمة فى عدم التمكين منه، وأيا ما كانت فلا حاجة الى حذف مضاف، وزعم بعضهم ذلك، والتقدير وقت عقوبة الظالمين وهو كما ترى والله تعالى أعلم.

(وَعَذَّةٌ مُّغَاتٍ الْعَبَّ) أى مغاتيحه كما قرئ به فهو جمع مفتاح بكسر الميم وهو كمفتاح آلة الفتح، وقيل: انه جمع مفتاح كما قيل فى جمع محراب محارب، والكلام على الاستعارة حيث شبه الغيب بالأشياء المستوق منها بالأفعال. وأثبت له المفاتيح تخيلا وهى باقية على معناها الحقيقى، وجعلها بمعنى العلم قرينة المسكنية بناء على أنه لا يلزم أن تكون حقيقة بعيد، وأبعد منه تكلف التمثيل. وقيل: الاقرب أن يعتبر هناك استعارة مصرحة بتحقيقية بان يستعار العلم للمفاتيح وتجعل القرينة الاضافة الى الغيب. وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن السدى ان المراد من المفاتيح الخزائن فهى حينئذ جمع مفتاح بكسر الميم وهو المخزن. وجوز الواحدى أن يكون مصدرا بمعنى الفتح وليس بالتبادر. وفى الكلام استعارة مكنية تخيلية، وتقديم الخبر لافادة الحصر. والمراد بالغيب المغيبات على سبيل الاستغراق، والمقصود على كل تقدير أنه سبحانه هو العالم بالمغيبات جميعا كما هى ابتداء (لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) فى موضع الحال من مفاتيح، والعامل فيها. كما قال أبو البقاء. ما تعلق به الظرف أو نفسه ان رفعت به، ويجوز ان يكون تأكيدا لمضمون ما قبله، والكلام اما مسوق لبيان اختصاص المقنورات الثيبية به سبحانه من حيث العلم اثر بيان اختصاص كلها به تعالى من حيث القدرة، والمعنى ان ما تستعجلون به من العذاب ليس مقدورا لى حتى الزمكم بتعجيله ولا

معلوما لدى حتى أخبركم بوقت نزوله بل هو بما يختص به جل شأنه قدرة وعلما فيزله حسبا تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم، وأما لإثبات العلم العام له سبحانه وهو علمه بكل شيء بعد إثبات العلم الخاص وهو علمه بالظالمين، وذكر الامام أن معنى الآية على تقدير أن يراد بالمفاتيح الخزائن أنه سبحانه القادر على جميع الممكنات كما في قوله تعالى: (وان من شيء الا عندنا خزائنه) هـ

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: مفاتيح الغيب خمس وتلا (ان الله عنده علم الساعة) الآية، وروى نحوه عن ابن مسعود، وأخرج أحمد . والبخاري . وغيرهما عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا نحو ذلك، ولعل الخلل على الاستفراق أولى، وما في الاخبار بعمل على بيان البعض المهم لا على دعوى الحصر اذ لا شبهة في أن ما نداء الجنس من المغيبات لا يعلمه أيضا الا الله تعالى هـ
(وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) عطف على جملة (وعنده مفاتيح) الخ أو على الجملة قبله وهو ظاهر على تقدير حاليتهما، واما على تقدير كونها تأكيداً فقد منعه البص لأن المعطوف لا يصلح للتأكيد ولو كان علمه سبحانه بالمغيبات عند المحققين الحقين على وجه التفصيل والاختصاص لأن علم الغيب والشهادة متغايران فلا يؤكد أحدهما الآخر . نعم قيل: لم يجعلها مؤكداً لجوز العطف عليها فيكون الجملتان متأنقنين لتفصيل علمه سبحانه وشموله لا غير، وجوز أن يكون المجموع مؤكداً لاشتماله على مضون ما قبله لأنه ليس تأكيداً اصطلاحياً، والمراد من هذه الجملة - كما قال غير واحد - بيان تماق علمه تعالى بالمشاهدات اثر بيان تعلقه بالمغيبات تكمله وتبيينها على النكّل بالنسبة الى علمه المحيط سواء والمراد من البر الصحراء ومن البحر خلافة، وفي القاء وس أنه الماء الكثير أو المالح فقط ويجمع وجمعه أبحر وبحور وبحار وتصغيره أبحر لا بحير . وعن مجاهد أن المراد بالبر القفار وبالبحر كل قرية فيا ماء وهو خلاف الظاهر، وإياها كان قاله من يعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها هـ

(وَمَا تَقْطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا) أى وما تسقط ورقة من أى شجرة كانت الا عالما بها، فنزائده في الفاعل، والجملة بعد الا في موضع الحال منه، وجاءت الحال من النكرة لاعتمادها على النفي، والتفريع في الحال شائع سائق هـ

وجوز أن تكون في موضع النعت للنكرة، والكلام مسوق - كما قيل - لبيان تعلق علمه تعالى بأحوال المشاهدات المتغيرة بعد بيان تعلقه بذواتها فالنخصيص حال السقوط بالذكر ليس إلا بطريق الاكتفاء بذكرها عن ذكر سائر الاحوال كما أن ذكر أحوال الورقة وما عطف عليها خاصة دون أحوال سائر ما في البر والبحر من الموجودات التي لا يبط بها نطاق الحصر باعتبار أنها نموذج لأحوال سائرهما، قيل: ولعل الاكتفاء بحال السقوط دون الاكتفاء بغيرها من الاحوال لشدة ملائمتها لما سيأتى إن شاء الله تعالى في آية التوفى، ولأن التغير فيها أظهر فهو أوفق بما سيق له الآية، وقيل: لأن العلم بالسقوط لكونه من الاحوال الساقطة التي يغفل عنها يستلزم العلم بغيره من الاحوال المعنى بها قدبر، فكانه قيل: وما تتغير ورقة من حال إلى حال إلا يعلمها (وَلَا حَبَّةٌ عِطْفٌ عَلَى (ورقة) هـ

وقوله سبحانه . ﴿ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة لحة مفيدة لكمال ظهور علمه تعالى . والمراد من ظلمات الأرض بطونها ، وكفى بالظلمة عن البطن لأنه لا يدرك فيه كمالاً يدرك في الظلمة . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد ظلمات الأرض ما تحت الصخرة في أسفل الأرضين السبع أو تحت حجر أو شيء ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ ﴾ عطف على «ورقة» أيضاً داخل معها في حكمها ، والمراد بالرطب واليابس رطب ويابس من شأنهما السقوط كالماء مثلاً لا قنضاء العطف ذلك ؛ وقوله سبحانه ﴿ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ٥٩ ﴾ كالذكر ليرفع قوله سبحانه (إلا يعلمها) لأن معناهما واحد في المسائل سواء أريد بالكتاب المبين علمه تعالى أو اللوح المحفوظ الذي هو محل معلوماته سبحانه ، وإلى هذا ذهب الزحشرى وأراد بكلام السعد : أنه تكرير من جهة المعنى ، وأما من جهة اللفظ فهو صفة للذكورات كما أن (إلا يعلمها) صفة لورقة . وأورد عليه بأن صفة شيء كيف تكون تكريرا لصفة شيء آخر معنى . وأجيب بأنه غير وارد لأن الورقة داخلة في الرطب واليابس فلا تغاير بحسب المعنى فيصح ما ذكر ، وقيل : إنه بدل من الاستثناء الأول بدل الكل إن فسر الكتاب بالمعنى وبدل الاشتغال إن فسر باللوح وفيه تأمل . وقرئ (ولاحبة ، ولارطب ولا يابس) بالرفع على العطف على محل (ورقة) وخص بعضهم هذه القراءة بالآخرين .

وجوز أن يكون الرفع على الابتداء والخبر (إلا في كتاب) قيل وهو الأنسب بالمقام لشمول الرطب واليابس حينئذ لما ليس من شأنه السقوط . وقد جعلهما غير واحد شاملين لجميع الأشياء لأن الأجسام كلها لا تخلو من أن تكون رطبة أو يابسة ويدخل في ذلك الحار والبارد ، والمراد من كل معناه اللغوي لمصطلح الأطباء فلا يخفى . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بالرطب ما ينبت واليابس ما لا ينبت ، وفي رواية أخرى عنه أن الأول الماء والثاني الثرى . وروى أبو الشيخ عنه ما يفيد العموم ، ولعله الأولى بالقبول ، وقيل : الرطب الحى واليابس الميت .

وروى الإمامية عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه أنه قال : الورقة السقط والحبة الولد وظلمات الأرض الأرحام والرطب ما يحيى واليابس ما يفيض ، وأنا أجل أبا عبد الله رضي الله تعالى عنه عن التفوه بهذا التفسير إذ هو خلاف الظاهر جدا ، ومثله في عدم التبادر ما أخرجه أبو الشيخ عن محمد بن جحداد أنه قال : إن الله تعالى شجرة تحت العرش ليس مخلوق لإله فيها ورقة فإذا سقطت ورقته خرجت روحه من جسده ، وذلك قوله سبحانه : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ ﴾ ثم إن تفسير الكتاب باللوح هو الذى مشى عليه جماعة من المفسرين منهم الزجاج فقد قال : إنه تعالى أثبت المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال سبحانه : ﴿ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ﴾ . وفي رواية لمسلم « أن الله تعالى كتب مقادير الخلق قبل أن يخلق السماء والأرض بخمسين ألف سنة » . وفائدة ذلك أمور : أحدها اعتبار الملائكة عليهم السلام من أوقات المحدثات للعلوم والالهية . وثانيها وعليه اقتصر الحسن تبيين المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب . وثالثها عدم تغيير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب ، ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ، وهذا الكتاب يسمى اللوح المحفوظ لحفظه عن التحريف ووصول الشياطين إليه أو من المحرور الإثبات بناء على أنهم إنما يكونان في صحف الملائكة دونه . والبلخي اختار

أن معنى قوله تعالى: (في كتاب مبين) أنه محفوظ غير منسى ولا مغفول عنه، كما يقول القائل لغيره ما صنعت، سطرور مكتوب عذري فانه إنما يريد أنه حافظ له يريد مكافأته عليه. وأنشد لذلك:

«ان لسلي عندنا ديوانه وذكر الامام هنا ما سماه دقيقة، وهو أن القضايا العقلية المحضنة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التأمم والكمال إلا للقلّة السكاكين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وأفوا استحضار المعقولات المجردة وهم كالكبريت (الأحر وعنده مفاتيح الغيب) من تلك القضايا وحيث أريد ايصالها إلى كل عقل لان القرآن إنما نزل لينفع به جميع الخلق ذكر مثال من الأمور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية العقلية السكينة ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد فذكر (ويعلم ما في البر والبحر) ليكشف به عن حقيقة عظمة ذلك المعقول. وقدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحواله وكثرة ما فيه»

وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب فاذا استحضرت الخيال معلومات البر والبحر وعرف أن مجموعها حقير من جنب ما دخل في دائرة عموم، (وعنده مفاتيح الغيب) يصير ذلك مقربا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت ذلك، ثم كشف سبحانه عن عظمة البر والبحر بقوله عز وجل: (وما نسقط من ورقة الا يعلمها)، وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في الأرض من المدن والقرى والمفاوز والممالك ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر. ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها، ثم ذكر مثلا أشد هيبة وهو (ولاحبة) الخ.

وذلك لأن الحبة تكون في غاية الصغر و(ظلمات الأرض) يخفي فيها أكبر الأجسام وأعظمها فاذا سمع العاقل ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علوه سبحانه انتبه غاية الانتباه وفاز من مجموع ذلك بالحظ الأوفر من المعنى المشار اليه في صدر الآية، ثم انه تعالى لما قرى ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة عاد إلى ذكر تلك القضية بعبارة أخرى وهي قوله عزاسمه (ولارطب ولا يابس الا في كتاب) فانه عين ما تقدم، وهذا مبني على أحد الوجوه في الآية فلا تغفل، وفيها دليل على أن الله تعالى عالم بالجزئيات.

ونسبت المخالفة فيه للفلاسفة، والحق أنهم لا ينكرون ذلك. وإنما ينكرون علوه سبحانه بها بوجه جزئي وهو بحث طويل الذيل. وكذا بحث علوه تعالى من حيث هو. وقد ألفت فيه الرسائل وصار معترك أفهام الأواخر والأوائل وسبحان من لا يقدر قدره غيره.

﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ أي يذمكم فيه كما نقل عن الزجاج. والجبان، فقيه استمارة تبعية حيث استعير التوفي من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس الظاهرة والتمييز، قيل: والباطنة أيضا، وأصله قبض الشيء بتمامه، ويقال: توفيت الشيء واستوفيته بمعنى ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ أي ما كسبتم وعلمتم فيه من الاثم كما أخرج ذلك ابن جرير، وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقنادة وهو الذي يقتضيه سياق الآية فانه للتهديد والتوبيخ، ولهذا أورد «يتوفاكم» على يذمكم

ونحوه و«جرحتم» على كسبتم ادخالاً للمخاطبين الكفرة في جنس جوارح الطير والسباع، وبعضهم يجعل الخطاب عاماً والمراد من الليل والنهار الجنس المتحقق في كل فرد من افرادهما، إذ بالتوفي والبعث الموجودين فيهما متحقق قضاء الاجل المسمى المترتب عليهما، والباء في الموضعين بمعنى في كما أشرنا اليه .

والمراد بعلمه سبحانه ذلك كما قيل : علمه قبل الجرح كما يلوح به تقديم ذكره على البعث أى يعلم ما تجرحون ، وصيغة الماضي الدلالة على التحقق، وتخصيص التوفي بالليل والجرح بالنهار للجرى على السنن المعتاد وإلا فقد يعكس ﴿ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ أى يوقظكم في النهار، وهل هو حقيقة في هذا المعنى أو مجاز فيه قولان . والمتبادر منه في عرف الشرع احياء الموتى في الآخرة وجعلوه ترشيحاً للتوفي وهو ظاهر جدا على المتبادر في عرف الشرع لا اختصاصه بالمشبه به . ويقال على غيره : انه لا يشترط في الترشيح اختصاصه بالمشبه به بل أن يكون أخص به بوجه كما قررروه في قوله . له لبد أظفاره لم تقلمه ، والبعث في الموتى أقوى لأن عدم الاحساس فيه كذلك فازالته أشد . وقد صرحوا أيضاً ان الترشيح يجوز أن يكون باقياً على حقيقته تابعاً للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها .

ويجوز أن يكون مستعاراً من ملائم المستعار منه الملائم المستعار له ، والجذلة عطف على (يتوفاكم) وتوسيط (ويعلم) الخ بينهما ليان مافى بهم من عظيم الاحسان اليهم بالتنبيه على أن ما يكسبونه من الاثم مع كونه مما يستأهلون به ابقائهم على التوفي بل اهلاكم بالمرة بفيض سبحانه عليهم الحياة ويهلهم كما ينبغي عنه كلمة التراخي كأنه قيل : هو الذى يتوفاكم في جنس الليالى ثم يبعثكم في جنس الأنهر مع علمه جل شأنه بما ترتكبون فيها ﴿ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ معين لكل فرد وهو أجل بقائه في الدنيا ، وقد كلف الزمخشري في تفسير الآية فجعل ضمير «فيه» جارياً مجرى اسم الإشارة عائداً على مضمون كونهم متوفين وكاسبين و«في» بمعنى لام الدلالة كما في قوله : فبم دعوتى ، والأجل المسمى هو الكون في القبور أى ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله يقضى الاجل الذى سباه سبحانه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم ، وما ذكرناه هو الذى ذهب اليه الزجاج . والجباة . وغالب المفسرين وهو عرى عن التكلف الذى لا حاجة اليه .

وزعم بعضهم أن الداعى اليه هو أن قوله تعالى : (ويعلم ما جرحتهم بالنهار) دال على حال اليقظة وكسبهم فيها ، وكلمة «ثم» تقتضى تأخير البعث عنها فلهذا عدل الزمخشري إلى ما عدل اليه ، وقال بعض المحققين : إن قوله سبحانه . (ويعلم) الخ إشارة إلى ما كسب في النهار السابق على ذلك الليل والواو للحال ولا دلالة فيه على الإيقاظ من هذا التوفي وأن الإيقاظ متأخر عن التوفي وأن قولنا : يفعل ذلك التوفي لتقضى مدة الحياة المقدرة كلام منتظم غاية الانتظام ، ولا يخفى أن فيه تكلفاً أيضاً مع أن واو الحال لا تدخل على المضارع إلا شذوذاً أو ضرورة في المشهور ، ووجه سنان التراخي المقاد بهم بأن حقيقة الامانة في الليل تتحقق في أوله والإيقاظ متراخ عنه وإن لم يتراخ عن حملته .

واعترض بأنه حينئذ لا وجه لتوسيط «ويعلم» الخ بينهما وفيه نظير، لم نذكرنا ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ ﴾ سبحانه لا إلى غيره أصلاً (مَرْجِعُكُمْ) أى رجوعكم ومصيركم بالموت ﴿ ثُمَّ يُبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾ بالمجازة

بأعمالكم التي كنتم داومتم على عملها في الدنيا *

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) فلا يعجزه أحد منهم ولا يحول بينه سبحانه وبين ما يريد فيهم ، و«فوق» نصب على الظرفية حال أو خبر بعد خبر ، وقد تقدم الكلام مبسوطاً للعلماء في هذه الآية (وَيُرْسَلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةٌ) من الملائكة وهم الكرام الكاثرون المذكورون في قوله تعالى: «وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين» أو المعقبات المذكورة في قوله سبحانه: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» ، وقيل: المراد ما يشمل الصنفين، ويقدر المحفوظ الأعمال والأنفس والأعم . وعن قتادة يحفظون العمل والرزق والأجل * والذي ذهب إليه أكثر المفسرين المعنى الأول في الحفظة ، وهم عند بعض يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها كما يشعر بذلك «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» وجاء في الأثر تفسير الصغيرة بالتبسم والكبيرة بالضحك «وما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» وقال آخرون: لا يكتبون المباحات إذ لا يترتب عليها شيء *

وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن مع كل إنسان ملكين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره فإذا تكلم الإنسان بحسنة كتبها من على اليمين وإذا تكلم بسية قال من على اليمين لمن على اليسار : لتنتظره له لتوب منها فإن لم يتب كتب عليه والمشهور أنهما على الكتفين، وقيل: على الذقن، وقيل: في القم بينه ويساره، واللازم الإيمان بهما دون تعيين محلهما والبحث عن كيفية كتابتهما ، وظواهر الآيات تدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأنفعال كقوله تعالى: (ما يلفظ من قول) الخ ، وقوله سبحانه : (يعلمون ما تفعلون) وأما على صفات القلوب كالإيمان والكفر مثلاً فلا يفسد في الظواهر ما يدل على اطلاعهم عليها ، والأخبار بعضها يدل على الاطلاع كخبر «إذا هم العبد بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة» فإن أهم من أعمال القلب كالإيمان والكفر ، وبعضها يدل على عدم الاطلاع كخبر «إذا كان يوم القيامة يجاء بالأعمال في صحف عككة فيقول الله تعالى اقبلوا هذا وردوا هذا فنقول الملائكة عز ذلك ما كتبنا إلا ما عمل فيقول سبحانه: ان عمله كان لغيري وإنى لأقبل اليوم إلا ما كان لوجهي» وفي رواية مرسله لابن المبارك «إن الملائكة يرفعون أعمال العبد من عباد الله تعالى فيستكثرونه ويذكرونه حتى يبلغوا به حيث شاء الله تعالى من سلطانه فيوحى الله تعالى إليهم إنكم حفظة عمل عبدي وأنا رقيب على ما في نفسه إن عبدي هذا لم يخلص في عمله فأجعلوه في سجين» الحديث . والقائل بأنهم لا يكتبون إلا الأعمال الظاهرة يقول: معنى- كتبت- في حديث أهم بالحسنة ثبتت عندنا وتحققت لا كتبت في صحف الملائكة * والقائل بأنهم يكتبون الأعمال القلبية يقول باستثناء الرياء فيكتبون العمل دونه ويخفيه الله تعالى عنهم ليبطل سبحانه به عمل المرء بعد كتابته إما في الآخرة أو في الدنيا زيادة في تنكيله وتفضيع حاله ، ولعل هذا كما يفعل به يوم القيامة من رده إلى النار بعد تقريره من الجنة *

فقد روى أبو نعيم . والبيهقي . وابن عساكر . وابن النجار أنه يؤمر بناس يوم القيامة إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعده الله تعالى لأهلها نردوا أن اصرفهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون بحسرة مارجع الأولون والآخرون يمثلها فيقولون: ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن نرى ما أرينا من ثوابك وما أعددت فيها لأولياك كان أهون علينا قال : ذلك أردت بكم يا أشقياء

كنتم إذا خلوتهم باردتموني بالعظام ثم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم محبتين تراؤون الناس بأعمالكم خلاف ما تملكون في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجلتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا لي فالיום أذيقكم العذاب مع ما حرمتهم من الثواب ، والسكل عندي محتمل ولا قطع بقدره .

واختلفوا في أن الحفظة هل يتجددون كل يوم وليلة أم لا ؟ فقيل : إنهم يتجددون وملأكم الليل غير ملائكة النهار دائما إلى الموت ، وقيل : إن ملائكة الليل يذهبون فتأتي ملائكة النهار ثم إذا جاء الليل ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأولون لا غيرهم وهكذا ، وقيل : إن ملائكة الحسنات يتجددون دون ملائكة السيئات وهو الذي يقتضيه حسن الظن بالله تعالى . واختلف في مقرهم بعد موت المسكف فقيل : يرجعون مطلقا إلى معابدهم في السماء ، وقيل : يبقون حذاء قبر المؤمن يستغفرون له حتى يقوم من قبره . وصحح غير واحد أن كاتب الحسنات لا ينحصر في واحد لحديث رأيت كذا وكذا يبتدونها أيهم يكتبها أول ، والحكمة في هؤلاء الحفظة أن المسكف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤس الأشهاد كان ذلك أزر له عن تعاطي المعاصي والقبايح وأن العبد إذا وثق بالظن بسيدته واعتمد على ستره وعفوه لم يحتشم منه احتشامه من خدمه المظلمين عليه ، وقول الامام : يحتمل أن تكون الفائدة في الكتابة أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن بخلاف وزن الصحائف فانه يمكن ليس بشئ ؟ لا ياخي ، والقول بوزن الصحائف أنفسها قول لبعضهم ، هذا (ويرسل) إما مستأنف أو عطف على (القاهر) لأنه بمعنى الذي يقهر ، وعطفه كما زعم أبو البقاء على « يتوفاكم » وما بعده من الأفعال المضارعة ليس بشئ . واحتال جعله حالا من الضمير في (القاهر) أو في الظرف لأن الواو الحالية كما أشرنا اليه آتفا لا تدخل على الضارع ، وقد قدر المبتدأ لا يخرج من الشذوذ على الصحيح ، « وعليكم » متعلق بمرسل لما فيه من معنى الاستيلاء ، وتقديعه على المفعول الصريح لما سر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقيل : هو متعلق بحذوف وقع حالاً من حفظة إذ لو تأخر لكان صفة أي كائنين عليكم .

وقيل : متعلق بحفظة وهو جمع حافظ ككتابة وكاتب ، « حتى » في قوله تعالى ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ هي التي يبدأ بها الكلام وهي مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطية غاية لما قبلها كأنه قيل : ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما يحفظون منكم مدة حياتكم حتى إذا انتهت مدة أحدكم وجاء أسباب الموت ومباديه ﴿ تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا ﴾ الآخرون المفوض اليهم ذلك وانتهى هناك حفظ الحفظة وهو المراد بالرسول على ما أخرجه ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم أعوان ملك الموت ، ونحوه ما أخرجه عن قتادة قال : إن ملك الموت له رسل يباشرون قبض الأرواح ثم يدفعونها إلى ملك الملك .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يلي ذلك ثم يدفع الروح ان كانت مؤمنة الى ملائكة الرحمة وان كانت كافرة الى ملائكة العذاب . والأكثر على أن المباشرة ملك الموت وله أعوان من الملائكة ، واسناد الفعل الى المباشر والمعاون معا مجاز كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وقد جاء اسناد الفعل الى ملك الموت فقط باعتبار أنه المباشر وإلى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الأمر الحقيقي . وقد أشرنا فيما تقدم ان بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم قال : ان المتوفى تارة يكون

هو الله تعالى بلا واسطة وتارة الملك وتارة الرسل وغيره وذلك حسب اختلاف أحوال المتوفى . وعن الزجاج وهو غريب أن المراد بالرسول هنا الحفظة فيكون المعنى يرسلهم للحفظ في الحياة والتوفى عند مجئ المات . وقرأ حمزة «توفاه» بالف عالة . وقرأ في الشواذ «توفاه» (وهم) أى الرسل (لَا يُفْرَطُونَ ٦١) بالتوازي والتأخير . وقرأ الاعرج «يفرطون» بالتخفيف من الافراط . وهو مجاوزة الحد وتكون بالزيادة والنقصان أى لا يجاوزون ما حد لهم بزيادة أو نقصان ، والجملة حال من (رسلنا) وقيل : مستأنفة سبقت لبيان اعتنائهم بما أمروا به (ثُمَّ رُدُّوا) عطف على «توفاه» والضمير - كما قيل - للكل المدلول عليه باحد وهو السرفى مجيئه بطريق الالتفات ، والافراد أولا والجمع آخر لوقوع التوفى على الانفراد والرد على الاجتماع .

وذهب بعض المحققين أن فيه التفاتا من الخطاب الى الغيبة ومن التكلم اليها لأن الرد يناسبه الغيبة بلا شبهة وان لم يكن الرد حقيقة لانهم ماخرجوا من قبضة حكمه سبحانه طريقة عين . ونقل الامام القول بعود الضمير على الرسل أى أنهم يموتون كما يموت بنو آدم ، والاول هو الذى عليه غالب المفسرين . والمراد «ثم ردوا» بعد البعث والحشر أو من البرزخ (إِلَى اللَّهِ) أى الى حكمه وجزائه أو الى موضع العرض والسؤال (مَوْلَاهُمْ) أى مالكم الذى يلى أمورهم على الإطلاق ولا ينافى ذلك قوله تعالى : (وان الكافرين لا مولى لهم) لأن المولى فيه بمعنى الناصر (الْحَقُّ) أى العدل أو مظهر الحق أو الصادق الوعد .

وذكر حجة الاسلام قدس سره ان الحق مقابل الباطل وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه باطل من وجهه ، فالمتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره حق من وجه باطل من وجه ، فمن حيث ذاته لا وجود له فهو باطل ومن جهة غيره مستفيد للوجود فهو حق من الوجه الذى يلى مفيد الوجود ، فعنى الحق المطلق هو الموجود الحقيقى بذاته الذى منه يؤخذ كل حقيقة وليس ذلك إلا الله تعالى ، وهذا هو مراد القائل إن الحق هو الثابت الباقي الذى لا فناء له ، وفى التفسير الكبير أن لفظ المولى والولى مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب ويطلق المولى أيضا على الملقق وذلك كالشعر بأنه جل شأنه أعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبحانه (سبقت رحمى غضبي) وأيضاً أضاف نفسه الى العبيد وما أضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضاً قال عز اسمه : (مولاهم الحق) والمعنى أنهم كانوا فى الدنيا تحت تصرفات المولى الباطلة وهى النفس . والشهوة . والغضب كما قال سبحانه : (أفرايت من اتخذ الله هواه) فلما مات الانسان تخلص من تصرفات المولى الباطلة وانتقل الى تصرف المولى الحق انتهى . وهو كما ترى .

وادعى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريحها يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمسكان والجهة لتعالیه سبحانه عنهما بل يجب أن يكون مفسرا بكونه منقادا لحكم الله تعالى مطيعا لقضائه وما لم يكن حيا لا يصبح هذا المعنى فيه ثابت أنه حصل ههنا موت وحياة أما الموت

فنصيب البدن فتبقى الحياة نصيب الروح ولما قال سبحانه: (ردوا) وثبت أن المردود هو الروح ثبت أن الانسان ليس إلا هي وهو المطلوب ، وكذا تشعر بكون الروح موجودة قبل التعلق بالبدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو كانت موجودة كذلك ، ونظيره قوله سبحانه . (ارجعني إلى ربك) وقوله تعالى (ثم إليه مرجعكم) ولا يخفى ما في ذلك تقدير . وقرئ (الحق) بالنصب على المدح ٥

وجوز أن يكون على أنه صفة للفعول المطلق أى الرد الحق فلا يكون حينئذ المراد به الله عز وجل والاول أظهر ﴿ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ ﴾ يومئذ صورة ومعنى لا لغيره بوجه من الوجوه . واستدل بذلك على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله تعالى حكم وهو أخذ الثواب وهو يناق ما دلت عليه الآية من الحصر ﴿ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ٦٢ ﴾ يحاسب جميع الخلائق بنفسه في أسرع زمان وأقصره ، ويلزم هذا أن لا يشغله حساب عن حساب ولا شأن عن شأن . وفي الحديث أنه تعالى يحاسب الكل في مقدار حلب شاة . وفي بعض الاخبار في مقدار نصف يوم . وذهب بعضهم إلى أنه تعالى لا يحاسب الخلق بنفسه بل يأمر سبحانه الملائكة عليهم السلام فيحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد . وذهب آخرون إلى أنه عز وجل إنما يحاسب المؤمنين بنفسه وأما الكفار فتحاسبهم الملائكة لأنه تعالى لو حاسبهم لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفتهم : (ولا يكلمهم) وأجاب الأولون عن هذا بأن المراد أنه تعالى لا يكلمهم بما ينفعهم فإن ظواهر الآيات ومنها ما تقدم في هذه السورة من قوله تعالى : (ويوم نحشهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركائكم الذين كنتم تزعمون) وقوله سبحانه (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) تدل على تكليمه تعالى لهم في ذلك اليوم ، ثم إن كيفية ذلك الحساب بما لا تحيط بتفصيلها عقول البشر من طريق الفكر أصلا وليس لنا إلا الايمان به مع تفويض الكيفية وتفصيلها إلى عالم الغيب والشهادة . وادعى الفلاسفة أن كثرة الأفعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة وأنه يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة بل يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجهما في ذلك وحينئذ يقال إن الأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة الخصوصية وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل فتكون الأيدي والأرجل شاهدة على الانسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان ذلك الصدور جارا يجرى الشهادة بحصول تلك الآثار في جواهر النفس . وأما الحساب فالمقصود منه استعلام ما بقي من الدخل والخرج ، ولما كان لكل ذرة من الأعمال أثر حسن أو قبيح حسب حسن العمل وقبحه ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا للبعض وبعد حصول المعارضة يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الذميمة فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك وهو إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه يقطع فيه تعاقب النفس من البدن فغير عن هذه الحالة بسرعة الحساب ، وزعم من نقل هذا عنهم أنه من تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية ، وأنا أقول :

راحت مشرقة ورحلت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

﴿ قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ أى قل لهم تقريرا بانحطاط شركائهم عن رتبة الالهية، والمراد من ظلمات البر والبحر كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما شدا وهما وأهوالها التى تبطل الحواس وتدهش العقول . والعرب كما قال الزجاج - تقول لليوم الذى يلقى فيه شدة: يوم مظلم حتى أنهم يقولون : يوم ذو كواكب أى أنه يوم قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل في ظلمته، وأنشد :
 بنى أسد هل تعلدون بلاءنا إذا كان يوم ذو كواكب أشهب
 ومن الأمثال القديمة - رأى الكواكب ظهرا - أى أظلم عليه يومه لاشتداد الأمر فيه حتى كأنه أبصر الجسم نهارا ، ومن ذلك قول طرفة :

ان تنسوله فقد تمنعه وتريه النجم يحمر بالظهر

وقيل : المراد ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة البحر ، وقيل : ظلمة البر بالخسوف فيه وظلمة البحر بالغرق فيه ، والظلمات على الآول - كما قيل - استعارة وعلى الاخيرين حقيقة، ومنهم من جعلها كناية عن الخسوف والغرق والكلام فى الكناية معلوم . ومن جوز جمع الحقيقة والمجاز فسر الظلمات بظلمة الليل . والغيم . والبحر . والته . والخوف . وقرأ يعقوب . وسهل (ينجيكم) بالتخفيف من الانجاء والمعنى واحد ، وقوله تعالى : ﴿ تَدْعُونَهُ ﴾ فى موضع الحال من مفعول (ينجيكم) كما قال أبو البقاء ، والضهير أى من ينجيكم منها حال كونكم داعين له . وجوز أن يكون حالا من فاعله أى من ينجيكم منها حال كونه داعيا من جهةكم ﴿ تَضَرَّعًا وَخُفْيَةً ﴾ أى اعلانا وإسرارا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والحسن فصبهما على المصدرية ، وقيل : بنزع الخافض ، والاعلان والاسرار يحتل أن يراد بهما ما باللسان ، ويحتمل أن يراد بهما ما باللسان والقلب ، وجوز أن يكونا منصوبين على الحال من فاعل (تدعون) أى معلنين ومسررين .

وقرأ أبو بكر عن عاصم (خفية) بكسر الحاء وهولعة فيه كالأسوة والأسورة ، وقوله سبحانه : ﴿ لَنْ نُنْجِيَنَّاهُ ﴾ فى محل النصب على المفعولية لقول مقدر وقع حالا من فاعل تدعون أيضا أى قائلين : لَنْ نُنْجِيَنَّاهُ ، والكوفون يحكون بما يدل على معنى القول كندعون من غير تقدير والصحيح التقدير ، وقيل : إن الجملة القسمية تفسر للدعاء فلا محل لها . وقرأ أهل الكوفة (أنجنا) بلفظ الغيبة مراعاة لتدعونه دون حكاية خطابهم فى حالة الدعاء غير أن عاصما قرأ بالتفخيم والباقون بالإمالة ، وقوله سبحانه ﴿ مَنْ هَٰذَا ﴾ إشارة إلى ما هم فيها المعبر عنها بالظلمات ﴿ لَنْ كُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ٦٣ ﴾ أى الراستخين فى الشكر المداومين عليه لاجل هذه النعمة الجليلة أو جميع النعم التى هذه من جملتها ﴿ قُلْ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِّنَّا وَهَنَ كُلُّ رَبٍّ ﴾ أى غم يأخذ بالنفس ، والمراد به إما ما يعم ما تقدم والتعميم بعد التخصيص كثير أو ما يمتزى المرء من العوارض النفسية التى لا تنتهى كالأمراض والاسقام ، وأمره ﷺ بالجواب مع كونه من وظائفهم للايدان بظهوره وتعيينه أو للاهانة لهم مع بناء قوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ ٦٤ ﴾ عليه أى الله تعالى وحده ينجيكم بما تدعونه إلى كشفه ومن غيره ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النعم الجليلة تعودون إلى الشرك فى عبادته سبحانه ولا توفون بالعهد . ووضع (تشركون) موضع لا تشكرون الذى هو الظاهر المناسب لوعدهم السابق المشار اليه بقوله تعالى : « لَنْ كُونَنَّ

من الشاكرين ، للتنبيه على أن من أشرك في عبادة الله تعالى فكأنه لم يعبدہ رأسا إذ التوحيد ملك الامر وأساس العبادة ، وقيل : لعل المقصود التوبيخ بأنهم مع علمهم بأنه لم ينجمهم لإلأله تعالى كما أفاده تقديم المسند اليه أشركوا ولم يخصوا الله تعالى بالعبادة فذكر الاشراك في موقعه ، وكلمة - ثم - ليس للتراخي الزماني بل لكمال البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم ، ولم يذكر متعلق الشرك لتزيله منزلة اللازم تنبيهه على استبعاد الشرك في نفسه .

وقرأ أهل الكوفة . وأبو جعفر . وهشام عن ابن عامر (ينجيكم) بالشديد والباقرن بالتخفيف .
 ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد هؤلاء الكفار ﴿ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ لا غيره سبحانه ﴿ عَلَيَّ أَنْ يَمُوتَ ﴾ أى يرسل ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ متعلق ببيعته . وتقديمه على المفعول الصريح وهو قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا ﴾ للاعتناء به والمسارة إلى بيان كون المبعوث بما يضرهم ولتحويل أمر المؤخر ، والكلام استئناف مسوق لبيان أنه تعالى هو القادر على قاتنهم في المهالك اثر بيان أنه سبحانه هو المنجى لهم منها ، وفيه وعيد ضمنى بالعذاب لأشراكهم المذكور ، والتوئين للتخفيف أى عذابا عظيما ﴿ مِنْ فَوْقَكُمْ ﴾ أى من جهة العلو كالصيحة . والحجارة . والريح . وإرسال السماء ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ أى من جهة السفلى كالرجفة . والخسف . والاغراق ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : من فوقكم أى من قبل أركانكم وأشرافكم ومن تحت أرجلكم أى من قبل سفلكم وعبيدكم . وفي رواية أخرى عنه تفسير الاول بأئمة السوء والثاني بخدم السوء . والمتبادر ما قدمناوه المروى عن غير واحد من المفسرين . والجار والمجرور متعلق ببيعته أيضا ، ويجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لعذاب . وأولم الخلو دون الجمع فلا منع لما كان من الجهتين معا كما فعل بقوم نوح عليه الصلاة والسلام .
 ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ ﴾ أى يخلط أركانكم عليكم ففى الكلام مقدر ، وخلط أركانهم عليهم يجعلهم مختلفى الاهواء ، وقيل : المراد اختلاط الناس فى القتال بعضهم ببعض فلا تقدير ، وعليه قول السلى :
 وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبت نفقت لها يدى

وقرى . (يلبسكم) بضم الياء وهو عطف على « بيعت » وقوله تعالى : ﴿ شِعْرًا ﴾ جمع شيمة كسدره وسدر وهم كل قوم اجتمعوا على أمر نصب على الحال ، وقيل : إنه مصدر منصوب بلبسكم من غير لفظه ، وجوز على هذا أن يكون حالا أيضا أى مختلفين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيُذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ عطف على « بيعت » كما نقل عن السمين ، ويفهم من كلام البعض أنه عطف على يلبس وهو من قبيل عطف التفسير أو من عطف المسبب على السبب . وقرى . (نذيق) بنون العظمة على طريق الالتفات لتحويل الامر والمبالغة فى التحذير . والبعض الاول على - ما قيل - الكفار والثانى المؤمنون فقيه حيثئذ وعد وعيد ، وقيل : فلا البعضين من الكفار أى نذيق كلا بأس الآخر ، وقيل البعض من المؤمنین فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن الحسن أنه قال فى قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا مِنْ فَوْقَكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ هذا للمشركين وفى قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِعْرًا وَيُذِيقُ ﴾ الخ هذا للمسلمين ولا يخفى أنه تفكيك للظنم الكريم ، ولعل مراد الحسن أن هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الاول ، وأخرج ابن جرير عنه أيضا أنه قال : « لما نزلت هذه

الآية قام النبي ﷺ فتوضاً فسأل ربه عز وجل أو لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يابس أمته شيئاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل فمبط إليه ﷺ جبريل عليه السلام فقال : يا محمد إني سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فانهم عذابان لكل أمة استجمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ولكنهم يلبسون شيئاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الأقرار بالكتب والصدق بالأنبياء عليهم السلام » وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه واللفظ له عن ثوبان أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن ربى ذوى لى الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطاني الكنزين الأحمر والأبيض وإن أمى سبائع ملكها مازوى لى منها وإني سألت ربى لآتى أن لا يهلكها بسنة عامة فأعطانيها وسألته أن لا يساط عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنعنيها . قال : يا محمد إني إذا قضيت قضاء لم يرد إني أعطيتك لآتى أن لا يهلكها بسنة عامة ولا أظهر عليهم عدوا من غيرهم فيستبيحهم عامة ولو اجتمع من بين أفعالها حتى يكون بعضهم هو يهلك بعضها وبعضهم هو يسي بعضها الحديث *

وأخرج أحمد . والطبراني وغيرهما عن أبي بصرة الغفاري عن النبي ﷺ قال : « سألت ربى أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة سألت الله تعالى أن لا يجمع أمى على ضلالة فأعطانيها وسألته الله تعالى أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألته الله تعالى أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم فأعطانيها وسألته الله تعالى أن لا يلبسهم شيئاً ويذيق بعضهم بأس بعض فنعنيها » والأخبار في هذا المعنى كثيرة . وفي بعضها دلالة على عد البس والإذاقة أمراً واحداً وفي بعضها دلالة على عد ذلك أمرين ، ومن هنا نشأ الاختلاف السابق في العطف ، وأيد بعضهم العطف على يلبس لآعلى (يبعث) بكونه بالواو دون أو . ولا يعارض ما روى عن الحسن من عدم وقوع الأولين في هذه الآلة ما أخرجه أحمد . والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص رضى الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال في هذه الآية . أما أنها كاتنة ولم يات تأويلها بعد ، وكذا ما أخرج الأول في مسنده من طريق أبي العالبة عن ابن كعب أنه قال في الآية : هن أربع وظن واقع لا محالة لجواز أن يراد بالوقوع وقوع لآعلى وجه الاستئصال وبعدم الوقوع عدمه على وجه الاستئصال وكلام الحسن كالصريح في هذا فافهم .

(انظر كيف نصرف الآيات) أى نحولها من نوع إلى آخر من أنواع الكلام تقريراً للمعنى وتقريباً إلى الفهم أو نصرفها بالوعد والوعيد (كَلِمَتُهُمْ يَقَعُّوْنَ ٦٥) أى كى يعلموا جليلة الأمر فيرجعوا عايم عليه من المكابرة والعناد ، واستدل بعض أهل السنة بالآية على أن الله تعالى خالق للخير والشر ، وقال بعض الحشوية والمقلدة : إنها من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال لما أن في ذلك فتح باب التفرق والاختلاف المذموم بحكم الآية وليس بشئ . كما لا يخفى (وَكَذَّبَ بِهِ) أى القرآن كما قال الأزهرى وروى ذلك عن الحسن ، وقيل : الضمير لنصرف الآيات ، واختاره الجبائي . والبليخي . وقيل : هو للعذاب واختاره غالب المفسرين (قَوْمُكَ) أى قريش ، وقيل : هم وسائر العرب ، وأياما كان المراد المماندون منهم ، قيل :

ولعل إيرادهم بهذا العنوان للايذان بكال سوء حالهم فان تكذيبهم بذلك مع كونهم من قومه عليه الصلاة والسلام مما يقضى بناية عتوهم ومكابرتهم، وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر مراراً *

(وَهُوَ الْحَقُّ) أى الكتاب الصادق فى كل ما نطق به لا ريب فيه أو المتحقق بالدلالة أو الواقع للاحتمال. والواو حالية والجملة بعدها فى موضع الحال من الضمير المجرور، وقيل: الواو استئنافية (١) وبعدها مستأنفة. وأياما كان فقيه دلالة على عظام جنايتهم ونهاية قبحها (قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦) أى بموكل فوض أمرهم إلى أحفظ أعمالكم لاجازيتكم بها إنما أنا منذر ولم آل جهدا فى الانتذار والله سبحانه هو المجازى قاله الحسن * وقال الزجاج: المراد انى لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب. وفى معناه ما نقل عن الجبائى: الآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما منسوخة بآية القتال ولا بعد فى ذلك على المعنى الثانى *

(لَسْكَلَّ تَوْبًا) أى لكل شئ ينبأ به من الأبناء التى من جملتها عذابكم أو لكل خبر من الأخبار التى من جملة ما خبر بجيمته (مُسْتَقَرٌّ) أى وقت استقرار وقوع البتة أو وقت استقراره بوقوع مدلوله وليس مصدر اميمياً * (وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧) أى حال نبشكم فى الدنيا أو فى الآخرة أو فيها معاً، وسوف للتأكيد *

(وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا) بالتكذيب والاستهزاء بها والطعن فيها كما هو دأب قریش وديدهم فى أنديتهم وهم المراد بالموصول. وعن مجاهد أهل الكتاب فان ديدنهم ذلك أيضاً، ولنا أنى بأذا الدالة على التحقيق، وهذا بخلاف النسيان الآتى، وأصل الخوض من خاض القوم فى الحديث وتخاضوا إذا تفاوضوا فيه، وقال الطبرسى: الخوض التخليط فى المفاوضة على سبيل اللعب واللعب وترك الفهم والتبيين، وقال بعض المحققين: أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض فى الأمور، وأكثر ما ورد فى القرآن للذم (فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ) أى اتركهم ولا تجالسهم (حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثٍ) أى كلام (غَيْرِهِ) أى غير آياتنا. والتذكير باعتبار كونها حديثاً فان وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان الحديثية: وقيل: باعتبار كونها قرآناً، والمراد بالخوض هنا التفاوض لا بقيد التكذيب والاستهزاء. وادعى بعضهم أن المعنى حتى يشتغلوا بحديث غيره وأن ذكر (يخوضوا) للشبهة، واستظهر عود الضمير إلى الخوض. واستدل بعض العلماء بالآية على أن (إذا) تفيد التكرار لحرمة القدود مع الخاضع كلما خاض. ونظر فيه بأن التكرار ليس من إذا بل من قرىبه الحكم على ما أخذ الاشتقاق *

واستدلال بعض الخشوية بها على النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته زاعماً أن ذلك خوض فى آيات الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت إليه (وَأَمَّا يُنْشِئُكَ الشَّيْطَانُ) بأن يشغلك فتنسى الأمر بالاعراض عنهم فتجالسهم ابتداء أو بقاء، وهذا على سبيل الفرض إذ لم يقع وأنى للشيطان سبيل إلى اشغال رسول الله ﷺ، ولذا عبر بأن الشرطية المزیدة ما بعدها *

وذهب بعض المحققين أن الخطاب هنا وفيما قبل لسيد الخاطبين عليه الصلاة والسلام والمراد غيره، وقيل: لغيره ابتداء أى إذا رأيت أيها السامع وان أنساك أيها السامع، والمشهور عن الرافضة اختيار أن النبي ﷺ

منزه عن النسيان لقوله تعالى: (سنترك فلا تنسى) وان غيرهم ذهب إلى جوازه. وعلى نسبة الأول إليهم نص صاحب الاحكام. والجباقي. وغيرهما. وقال الاخير: إن الآية دليل على بطلان قولهم ذلك. والذي وقفت عليه في معتبرات كتبهم أنهم لا يجوزون النسيان، وكذا السهو على النبي ﷺ وكذا على سائر الانبياء عليهم السلام فيما يؤديه عن الله تعالى من القرآن والوحي. وأما ما سوى ذلك فيجوزون عليه عليه الصلاة والسلام أن ينساه ما لم يؤدي إلى إخلال بالدين.

وأنا أرى أن محل الخلاف النسيان الذي لا يكون منشؤه اشتغال السر بالوساوس والخطرات الشيطانية فإن ذلك مما لا يرتاب مؤمن في استجالاته على رسول الله ﷺ، وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ﷺ في أحكام الشرع وهو ظاهر القرآن والأحاديث لكن اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقر عليه بل يعلمه الله تعالى به، ثم قال الأكثرون: يشترط تنبيهه عليه الصلاة والسلام على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير، وجوزت طائفة تأخير مدة حياثه ﷺ واختاره امام الحرمين، ومنعت ذلك طائفة من العلماء في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحاثه عليه ﷺ في الأقوال البلاغية، وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك. واليه مال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني، وصحح النووي الأول فإن ذلك لا ينافي التوبة، وإذالم يقرعابه لم يتحصل منه فساد ولا ينافي الأمر بالاتباع بل يحصل منه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرر الأحكام.

وذكر القاضي أنهم اختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ في الأمور التي لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وإذ كان قلبه فجوزه الجمهور. وأما السهو في الأقوال البلاغية فاجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمدته، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم إلا فساد فيه، ثم قال: والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من قال: يتمتع ذلك على الانبياء عليهم السلام في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف في خبر لا عمدا ولا سهوا لافي صحة ولا مرض ولا رضى ولا غضب، وحسبك في ذلك أن سيره ﷺ ولامه وأفعاله مجموعة يعتنى بها على مر الزمان ويتناولها الموافق والمخالف والمؤمن والمرتاب فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوم في ثلثة ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة فومه عليه الصلاة والسلام عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر إلى غير ذلك: وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع. وسيأتى إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا المبحث عند تفسير قوله تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآية.

وقرأ ابن عامر (بسيمك) بتشديد السين ونسي بمعنى أنسى، وقال ابن عطية: نسي أبغ من أنسى والنون في القراءتين مشددة وهي نون التوكيد، والمشهور أنها لازمة في الفعل الواقع بعد ان الشرطية المصحوبة بما الزائدة، وقيل: لا يلزم فيه ذلك، وعليه قول ابن دريد:

أما ترى رأسي حاكى لونه طرة صبح تحت أذيال الدجى

(فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ) أي بعد تذكر الأمر بالأعراض كما عليه جمهور المفسرين. وقال

أبو مسلم : المعنى بعد أن تذكرهم بدعائك إياهم إلى الدين ونهيك لهم عن الخوض في الآوات وليس بشئ. • وجوز الزخشرى أن تكون «الذكرى» بمعنى تذكير الله تعالى إياه وأن المعنى وإن كان الشيطان ينسبك قبل النبى فيجس مجالسة المستهزين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكرناك بفتحها ونهيك عليه، ولا يخفى أنه وجه بعيد مبنى على قاعدة القبح والحسن التى هدمتها معاول أفكار العلماء الراسخين ، ثم إنا لا نسلم أن مجالسة المستهزين مما ينكره العقول مطلقا ، وذكر ابن المنير أن اللاتقوى على ما قال - وإن أسألك - دون «وإما ينسبك» على أن أنساء الشيطان إن صح فعن السمعى أسبر ، وليس هذا أول خوض من الزخشرى فى تأويل الآيات بل ذلك دأبه ﴿مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٦٨﴾ أى مهمهم موضع المظهر موضع المضمر نعيما عليهم أنهم بذلك الخوض ظالمون واضعون للتكذيب والاستهزاء ، ووضع التصديق والتعظيم راسخون فى ذلك ، وفى الآية - كما قال غير واحد - إيدان بعدم تكليف الناس ، وهذه من المسائل المتنازع فيها بينهم وعنونوها بمسئلة تكليف الغافل وعدوا منه الناس ، ولا شعرى فيها قولان وصوب عدم التكليف لعدم الفائدة فيه أصلا بخلاف التكليف بالمحالة ونقل ابن برهان فى الأوسط عن الفقهاء القول بصحة تكليفه على معنى ثبوت الفعل بالذمة ، وعن المتكلمين المنع إذ لا يتصور ذلك عندهم ، وقد يظن أن الشافعى لنصه على تكليف السكران يرى تكليف الغافل وهو من بعض الظن فانه إنما كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل ، وأورد على القول بالاغتناء أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لأن الأمر بمعرفته سبحانه وارد فلا جائز أن يكون وارادا بعد حصولها لا اغتناء بتحصيل الحاصل فيكون واردا قبله فيستحيل الإطلاق على هذا الأمر لأن معرفة أمره تعالى بدون معرفته سبحانه مستحيل فقد ظف معرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف •

وأجيب : بأن المعرفة الاجمالية كافية فى انتفاء الغفلة والمكاف به هو المعرفة التفصيلية أو بان شرط التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بتكليفه والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به ، وصاحب المنهاج تبعاً لصاحب الحاصل أجاب بأن التكليف بمعرفة الله تعالى خارج عن القاعدة بالاجماع ، وتمام البحث يطلب من كتب الأصول ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ قال أبو حنيفة عليه الرحمة : لما نزلت «فلا تقعد بعد الذكرى» الخ قال المسلمون لئن كنا نقوم كلها استهزأ المشركون بالقرآن لم نستطع أن نجلس فى المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت فنزلت : أى وما يلزم الذين يتقون قبائح أعمال الخائضين وأحوالهم •

﴿مَنْ حَسَابُهُمْ﴾ أى مما يحاسب الخائضون الظالمون عليه من الجرائر ﴿مَنْ شَيْءٌ﴾ أى شئ ما على أن من زائدة للاستفراق و«شئ» فى محل الرفع مبتدأ وما تميمية أو اسم لها وهى حجازية و«من حسابهم» كما قال أبو البقاء حال منه لأن نعت النكرة إذا قدم عليها أعرب حالا . وليست (من) بمعنى الاجل خلافا لمن تكلفه و«على الذين يتقون» متعلق بمحذوف مرفوع وقع خبرا للبتدأ أولا الحجازية على رأى من لا يجوز أعمالها فى الخبر المقدم مطلقا أو منصوب وقع خبرا ألما على رأى من يجوز أعمالها فى الخبر المقدم عند كونه ظرفا أو حرف جر •

﴿وَلَكِنْ ذَكْرَى﴾ استدراك من النفي السابق أى ولكن عليهم أن يذكروهم ويمنعهم عما هم فيه من القبائح بما أمكن من العظة والتذكير ويظهروا لهم الكرامة والكبر، وعمل «ذكرى» عند كثير من المحققين إما النصب على أنه مصدر مؤكد للفعل المحذوف أى عليهم أن يذكروهم تذكيراً أو الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف أى ولكن عليهم ذكرى، وجوز أبو البقاء النصب والرفع أيضاً لكن قدر في الأول نذكرهم ذكرى بنون الهمزة، وفي الثاني هذه ذكرى، وإلى ذلك يشير كلام البلخي، ولم يجوز الرخشي عطفه على محل «من شيء» لأن من حسابه يبادى بصير المعنى «ولكن ذكرى» من حسابه وهو كما ترى.

واعترض بأنه لا يلزم من العطف على عقيد اعتبار ذلك القيد في المعطوف، والعلامة الثاني يقول: إنه إذا عطف مفرد على مفرد لاسيما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة في المعطوف عليه السابقة في الذكر عليه معتبرة في المعطوف البتة بحكم الاستتمال تقول: ما جاءني في يوم الجمعة أو في الدار أو راكباً أو من هؤلاء القوم رجل ولكن امرأة فيلزم بجي المرأة في يوم الجمعة وفي الدار وبصفة الركوب وتكون من القوم البتة ولم يجي الاستتمال بخلافه ولا يفهم من الكلام سواء بخلاف ما جاءني رجل من العرب ولكن امرأة فإنه لا يبعد كون المرأة من غير العرب، قالوا: والسرفيه أن تقدم القيود يدل على أنها أمر مسلم مفروغ عنه وأنها قيد للعامل منسحب على جميع معمولاته وإن هذه القاعدة مخصوصة بالمفرد لذلك، وأما في الجمل فالقيد إن جعل جزءاً من المعطوف عليه وإن سبق لم يشارك فيه المعطوف كما في قوله تعالى: (إذا جاء أجهلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) على ما في شرح المفتاح، وهذا إذا لم تقم القرينة على خلافه كما في قولك: جاءني من تميم رجل وامرأة من قريش.

وتخصيص هذه القاعدة بتقدم القيد وإدعاء أطرافها كما ذكره بعض المحققين بما يقتضيه الذوق، ومنهم من عمها كما قال الحلبي: إن أهمل اللسان والأصوليين يقولون: إن العطف للتشريك في الظاهر. فإذا كانت في المعطوف عليه قيد فالظاهر تقيد المعطوف بذلك القيد إلا أن يجيء قرينة صارقة فيحال الأمر عليها فإذا قلت: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً فالظاهر اشتراك زيد وعمرو في الضرب مقيداً بيوم الجمعة. وإذا قلت: وعمراً يوم السبت لم يشارك في قيده. والآية من القبيل الأول. فالظاهر مشاركته في قيده ويكفي في المنع. وبحث فيه السفاقي. وغيره فتدبر.

ومن منع العطف على محل «من شيء» لما تقدم منع العطف على «شيء» لذلك أيضاً ولأن من لا تقدر عاملة بعد الاثبات لأنها إذا عملت كانت في قوة المذكورة الزائدة وهي لا تزداد في الاثبات في غير الظروف أو مطلقاً عند الجمهور (لهم يتقون ٦٩) أى يجتنبون الخوض حياءً أو كراهة لمساكنهم. وجوز أن يكون الضمير للذين يتقون أى الذين يذكر المتقون الخائفين ليثبت المتقون على تقواهم ولا يأتوا بترك ما وجب عليهم من النهي عن المنكر أو ليزدادوا تقوى بذلك وهذه الآية كما أخرج النحاس عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وأبو الشيخ عن السدي. وابن جرير. منسوخة بقوله تعالى النازل في المدينة (وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الخ وإلى ذهب البلخي. والجبايى. وفي الطود الراسخ في المنسوخ، الناسخ أنه لا نسخ (م - ٢٤ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه : (وما على الذين) الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فانهم •

﴿وَذَرَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ﴾ الذي فرض عليهم وظفوه وأمروا بإقامة واجبه وهو الاسلام ﴿لَعِبَاءَ وَاُولَئِكَ﴾ حيث سخرا به واستهزأوا ، وجوز أن يكون المعنى اتخذوا الدين الواجب شيئا من جنس اللعب واللهو كعبادة الأصنام وتحريم البحائر والسوائب ونحو ذلك أو اتخذوا ما يتدبنون به وينتحلونه بمنزلة الدين لأهل الأديان شيئا من اللعب واللهو . وحاصله أنهم اتخذوا اللعب واللهو ديناً ، وقيل : المراد بالدين العيد الذي يعاد اليه كل حين معهم وبالوجه الذي شرعه الله تعالى كعيد المسلمين أو بالوجه الذي لم يشرع من اللعب واللهو كعيد الكفرة لأن أصل معنى الدين العادة والعيد معتاد كل عام ، ونسب ذلك لابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، والمعنى على سائر الأقوال لا تبال بهؤلاء وامض لما أمرت به •

وأخرج ابن جرير . وغيره أن المعنى على التهديد كقوله تعالى : (ذرى ومن خلقت وحيدا . وذرياً طلوا ويتمتعوا) ، وقيل : المراد الأمر بالكف عنهم وترك التعرض لهم . والآية عليه منسوخة بآية السيف ، وهو مروى عن قتادة ونسب (لعبا) على أنه مفعول ثانٍ لاتخذوا وهو اختيار السقاقي ، ويفهم من ظاهر كلام البعض أنه مفعول أول و«دينهم» ثانٍ ، وفيه اخبار عن التكرار بالمعرفة . ويفهم من كلام الامام أنه مفعول لأجله واتخذ متعديا واحداً قال بعد سرد وجوه التفسير في الآية : والخامس وهو الأقرب أن الحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أن قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب فأما الذين ينصرونه ليتسولوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله تعالى عليها في سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله سبحانه : (وَذَرَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا) الخ هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه . وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الآية اه • ولا يخفى أنه أبعد من العيوق فلا تغتر به وإن جل قائله ﴿وَعَرَّضَهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ أى خدعهم وأطمعهم بالباطل حتى أنكروا البحث وزعموا أن لحيات بعدهم واستهزأوا بآيات الله تعالى . وجعل بعضهم غر من الغر وهو ملء الفم أى أشبعهم لذاتها حتى نسوا الآخرة . وعليه قوله :

ولما التقينا بالعشيرة غرنى بمعرفه حتى خرجت أفوق

﴿وَذَكَّرْ بِهِ﴾ أى بالقرآن . وقد جاء مصرحاً به في قوله سبحانه : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضاً ، وقيل : الضمير لحسابهم ، وقيل : للدين . وقيل : إنه ضمير يفسره قوله سبحانه : ﴿أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فيكون بدلا منه واختاره أبو حيان . وعلى الوجه الآخر هو مفعول لأجله أى لتلا تبسل أو تخافة أو كراهة أن تبسل . ومنهم من جعله مفعولا به لذكر . ومعنى «تبسل» تحبس كإروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وأشدله قول زهير :

وفارقك برهن لافكاك له يوم الوداع وقلبي مبسل علقا

وفي رواية ابن أبي حاتم عنه تسلم . وروى ذلك أيضا عن الحسن . ومجاهد . والسدى واختاره الجبائي والزماء ، وفي رواية ابن جرير . وغيره تفصح . وقال الراغب : «تبسل» هنا بمعنى تحرم الثواب . وذكر غير واحد

أن الإيسال والبسل في الأصل المتع ، ومنه أسد بسل لأن فريسته لا تقبل منه أولاً ، لأنه متمتع ، والبسل الشجاع لا تمتاعه من قرنه ، وجاء البسل بمعنى الحرام . و فرق الراغب بينهما بأن الحرام عام لما منع منه بحكم أو قهر والبسل الممنوع بالقهر ، ويكون بسل بمعنى أجل . ونعم ، واسم فعل بمعنى اكفف وتنكير (نفس) للعموم مثله في قوله تعالى : (علمت نفس ما أحضرت) أي لثلاث حس وترهن كل نفس في الهلاك أو في النار أو تسلم إلى ذلك أو تفضح أو تحرم الثواب بسبب عملها السوء أو ذكر بحس أو حبس كل نفس بذلك ، وحمل النكرة على العموم مع أنها في الاثبات لاقتضاء السياق له ، وقيل : إنها هنا في النفي معنى ، وفيما اختاره أبو حيان من التفتيح وزيادة التقرير ما لا يخفى *

وقوله تعالى : (لَيْسَ لَهَا) أي النفس ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ ﴾ إما استئناف للاخبار بذلك أو في محل رفع صفة (نفس) أو في محل نصب على الحالية من ضمير (كسبت) أو من نفس فانه في قوة نفس كافرة أو نفوس كثيرة واستظهار بعض الحالية . ومن دون الله متعلق بمحذوف وقع حالاً من «ولي» ، وقيل : خبرا للنفس ، و (لها) حينئذ متعلق بمحذوف على البيان ، ومن جعلها زائدة لم يعلمها بشئ ، والمراد أنه لا يحول بينها وبين الله تعالى بأن يدفع عقابه سبحانه عنها ولي ولا شفيع ﴿ وَإِنْ تَعَدَّلَ ﴾ أي إن تعد تلك النفس ﴿ كُلُّ عَدَلٍ ﴾ أي كل فداء . و «كل» نصب على المصدرية لأنه بحسب ما يضاف إليه لا مفعول به ، وقيل : انه صفة لمحذوف وهو بمعنى الكامل كقولك : هو رجل كل رجل أي كامل في الرجولية ، والتقدير عدلاً كل عدل ، ورد بأن كلا هذا المعنى يازم التبعية والاضافة إلى مثل المتبوع نهياً لا تأكيداً في التسهيل ولا يجوز حذف ووصوفه .

وقوله تعالى : (لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا) جواب الشرط ، والفعل مستند إلى الجار والمجرور كثير من البلد لا إلى ضمير العدل لأن العدل كما علمت مصدر وليس بماخوذ بخلافه في قوله تعالى : (لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدَلٌ) فانه فيه بمعنى المقضى به ، وجوز كون الاستناد إلى ضميره مراداً به الفدية على الاستخدام إلا أنه لا حاجة إليه مع صحة الاستناد إلى الجار والمجرور ، وبذلك يستغنى أيضاً عن القول بكونه راجعاً إلى المعدول به المأخوذ من السياق وقيل : معنى الآية وان تقسط تلك النفس كل قسط في ذلك اليوم لا يقبل منها لأن التوبة هناك غير

مقبولة وإنما تقبل في الدنيا ﴿ أُولَئِكَ ﴾ أي المتخذون دينهم لعباً ولها المعتبرون بالحياة الدنيا ﴿ الَّذِينَ أُبْسِلُوا ﴾ أي حرموا الثواب وسلوا للعذاب أو بأحد المعاني الباقية للإيسال ﴿ بَأْسَبُوا ﴾ أي بسبب أعمالهم القبيحة وعقائدهم الزائفة . واسم الإشارة مبتدأ ، وما فيه من معنى البعد للإيضاح بدرجة المشار إليهم في سوء الحال ، وخبره الموصول بعده ، والجملة استئناف سيق إثر تحذير أولئك من الإيسال المذكور لبيان أنهم المبتلون بذلك .

وقوله سبحانه : ﴿ لَّهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ ﴾ استئناف آخر مبين لكيفية الإيسال المذكور مبني على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل : ماذا لهم حين أبسوا ؟ فقيل : لهم شراب من حميم أي ماء حار يتجرجر ويتردد في بطونهم ويتقطع به أمعاؤهم ﴿ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ بنار تشتعل بأبدانهم كما هو المتبادر من العذاب ﴿ بَمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ أي بسبب كفرهم المستمر في الدنيا ، ويطلق الحميم على الماء البارد فهو ضد كما في القاموس . وجوز أبو البقاء أن تكون جملة (لهم شراب) حالاً من ضمير (أبسلوا) وإن تكون خبراً لإسم

الاشارة ويكن «الذين» معاً له أو بدلا منه. وأن تكون خيرا ثانيا. واختار كما يشير اليه كلامه أن تكون الاشارة الى النفوس المدلول عليها بنفس وجعلت الجملة لبيان تيمة الاسبال. واختار كثير من المحققين ما أشرنا اليه. وترتيب ما ذكر من العذابين على كفرهم مع أنهم معذبون بسائر معاصيهم أيضا حسبما ينطق به قوله سبحانه (بما كسبوا) لانه العمدة في أسباب العذاب والاهم في باب التحذير أو أريد - كما قيل - : بكفرهم ما هو اعم منه ومن مستبعاته من المعاصي.

(قُلْ أَتَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا) أخرجه ابن جرير. وابن أبي حاتم. وأبو الشيخ عن السدي أن المشركين قالوا للدؤنين : اتبعوا سيلنا واتركوا دين محمد ﷺ فقال الله تعالى : (قل) الخ. وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين دعاه ابنه عبد الرحمن إلى عبادة الاصنام. وفي توجيه الامر اليه ﷺ ما لا يخفى من تعظيم شأن المؤمنين أو أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أي أعبد متجاوزين عبادة الله تعالى الجامع لجميع صفات الألوهية التي من جملتها القدرة على الفع والضرر ما لا يقدر على نفعنا ان عبدناه ولا على ضررنا إذا تركناه، وأدنى مراتب المعبودية القدرة على ذلك، وفاعل «ندعوا» وكذا ما عطف عليه من قوله سبحانه: (وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا) عام لسيد المخاطبين ﷺ ولغيره وليس مخصوصا بالصديق رضي الله تعالى عنه بناء على أنه سبب النزول. وفي الآية تغليب إذا لا يتصور الرد على العقب المراد به الرجوع إلى الشرك منه ﷺ. والمعنى أيلق بنا معشر المسلمين ذلك. والاعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل يقال: رجع على عقبه إذا اتى راجعا. ويكنى به - كما قيل - عن الذهاب من غير رؤية موضع القدم وهو ذهاب بلا علم بخلاف الذهاب مع الاقبال؛ وقيل : الرد على الاعقاب بمعنى الرجوع إلى الضلال والجهل شركا أو غيره. والجهل رعى الأول. والتعير عن الرجوع إلى الشرك بالرد على الاعقاب - كما قال شيخ الاسلام - لإفادة تقييده بتصويره بصورة ما هو علم في القبح مع ما فيه من الاشارة إلى كون الشرك حالة قد تركت ونهبت وراء الظهر. وإيثار «نرد» على نرد لتوجيه الانكار إلى الارتداد بدو الغير تصرفا بمخالفة المضلين وقطعا لأطاعهم الفارغة وإيدانا بأن الارتداد من غير راد ليس في حيز الاحتمال ليجتاح إلى نفيه وإنكاره (بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ) أي إلى التوحيد والاسلام أو إلى سائر ما يترتب عليه الفوز في الآخرة على ما قيل. والظرف متعلق بنرد مسوق لتأكيد النكير لا لتحقيق معنى الرد وتصويره فقط. وإلا لكفى أن يقال : بعد إذ هدانا الله أنه قيل : أنرد إلى ذلك باضلال المضل بعد إذ هدانا الله الذي لا هادي سواه. وليست الآية من باب التنازع فيما يظهر. ولا أن جملة «نرد» في موضع الحال من ضمير «ندعو» أي ونحن نرد وجوز أبو البقاء.

وقوله سبحانه: (كَأَنَّهُ اسْتَمُوهُ الشَّيَاطِينُ) نعت لمصدر محذوف أي أنرد ردا مثل رد الذي استهوته الخ. وقدرة الطير على أندعوا دعاء مثل دعاء الذي الخ وليس بشيء. كما لا يخفى. وقيل : إنه في موضع الحال من فاعل «نرد» أي أنرد على أعقابنا مشبهين بذلك. واعترضه صاحب الفرائد بأن حاصل الحالية أنرد في حال مشابهة كقولك: جاء زيد راكبا أي في حال ركوبه والرد ليس في حال المشابهة كما أن المجي. في حال الركوب. وأجاب عنه الطبري بأن الحاصل مؤكدة كقوله سبحانه: (ثم وليتم مديريين) فلا يلزم ذلك. ولا يخفى أنه في

حيز المنع. والاستهواء استفعال من هوى في الأرض يهوى إذا ذهب كما هو المعروف في اللغة كأنها طلبت هويه وحرصت عليه أي كالذي ذهبت به مرده الجن في المهامه والقفار. والكلام من المركب العقل أو من القليل حيث شبه فيه من خلص من الشرك ثم نقص على عقبيه بحال من ذهبت به الشياطين في المهامه وأضلته بعد ما كان على الجادة المستقيمة. وليس هذا مبنيًا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين. وإدعى بعضهم أن استهوى من هوى بمعنى سقط يقال: هوى يهوى هويًا يفتح الماء إذا سقط من أعلى إلى أسفل. والمقصود تشبيه حال هذا الضال بحال من سقط من الموضع العالي إلى الوعدة السافلة العميقة لانه في غاية الاضطراب والضعف والدهشة. ونظير ذلك قوله تعالى: (من يشرك بالله فكأنما خر من السماء) وفيه بعد وإن قال الامام: إنه أول من المعنى الأول مع أنه يتوقف على ورود الاستفعال من هوى بهذا المعنى، وجوز أبو البقاء في «الذي» أن يكون مفردًا أي كالرجل أو كالفرق الذي وإن يكون جنسًا. والمراد الذين.

ترا حزمة (استهواه) بالف ماملة مع التذكير ﴿ في الأرض ﴾ أي جنسها. والجار متعلق باستهوته أو بمحذوف وقع حالا من مفعوله أي كائنا في الأرض. وكذا قوله سبحانه: ﴿ حيران ﴾ حال منه أيضا على أنها بدل من الاولى أو حال ثانية عند من يميزها أو من «الذي» أو من المستكن في الطرف. وجوز أبو البقاء أن يكون الجار حالا من «حيران» وهو موزع من الصرف ومؤنه حيرى أي تأنها ضالعا عن الجادة لا يدري ما يستقيم. ﴿ له ﴾ أي للمستوى ﴿ أصحاب ﴾ أرى رفقته ﴿ يدعوته إلى الهدى ﴾ أي الطريق المستقيم أطلق عليه مبالغة على حد زيد عدل - والجار الاول متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما وأصحاب مبتدا، والجملة إمافي محل نصب على أنها صفة لحيران أو حال من الضمير فيه أو من الضمير في الطرف أو بدل من الحال التي قبلها. وإما لا محل لها على أنها مستأنفة، وجملة «دعوته» صفة لأصحاب. وقوله سبحانه: ﴿ اتقنا ﴾ يقدر فيه قول على أنه بدل من «دعوته» أو حال من فاعله. وقيل: يحكى بالدعاء لانه بمعنى القول. وهذا مبني على الخلاف بين البصريين والكوفيين في أمثال ذلك والمشهور التقدير أي يقول اتقنا. وفيه إشارة إلى أنهم مهتدون ثابتون على الطريق المستقيم وإن من يدعوته ليس عن يعرف الطريق ليدعى إلى اتقانه وإنما يدرك سمع الداعي ومورد النقيع.

وقرأ ابن مسعود كما رواه ابن جرير. وابن الانباري عن أبي اسحق وبيننا، على أنه حال من الهدى أي واضحا ﴿ قل ﴾ لهؤلاء الكفار ﴿ إن هدى الله ﴾ الذي هدانا إليه وهو الاسلام ﴿ هو الهدى ﴾ أي وحده كما يدل عليه تعريف الطرفين أو ضمير الفصل وما عداه ضلال محض وغى صرف. وتكرير الأمر للاعتناء بشأن المأمور به أو لأن ما سبق للزجر عن الشرك وهذا حث على الاسلام وهو توطئة لما بعده فإن اختصاص الهدى بهداه تعالى مما يوجب امتثال الاوامر بعده ﴿ وأمرنا ﴾ عطف على ﴿ إن هدى الله هو الهدى ﴾ داخل معه تحت القول واللام في قوله سبحانه: ﴿ لنسلم ﴾ للتعليل ومفعول أمرنا الثاني محذوف أي أمرنا بالاخلاص لكي تنقاد ونسلم ﴿ لرب العالمين ﴾ ٧١، وقيل: هي بمعنى الباطن وأمرنا بالاسلام. وتعقب أبو حيان بانه غريب لا تعرفه النحاة، وقيل: زائدة أي أمرنا أن نسلم على حذف الباء، وقال الخليل. وسيبويه. ومن

تابعهما: الفعل في هذا وفي نحو «يريد الله ليلين لكم» مؤول بالمصدر وهو مبتدأ واللام وما بعدها خبره أى أمرنا للإسلام، وهو نظير- تسمع بالمعدي خير من أن ترام- ولا يخفى بعده *

وهذه الكسائي . والفراء إلى أن اللام حرف مصدرى بمعنى أن يمد أردت وأمرت خاصة فكأنه قيل: وأمرنا أن نسلم، والتعرض لوصف ربوبيته تعالى للعالمين لتعليل الأمر وتأكيده وجوب الامثال به *

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ أى الرب في مخالفة أمره سبحانه بتقدير حرف الجر وهو عطف على الجار والمجرور السابق، وقد صرح بدخول أن المصدرية على الأمر سيوي به . وجاءه ، وجوز أن يمتط «أن أقيموا» على موضع «لنسلم» كأنه قيل: أمرنا أن نسلم وأن أقيموا . وقيل: العطف على مفعول الأمر المقدر أى أمرنا بالإيمان وإقامة الصلاة ، وقيل: على قوله تعالى: «إن هدى الله» السخ أى قل لهم إن هدى الله هو الهدى وأن أقيموا ، وقيل: على «أنتما» ، وقيل: غير ذلك *

وذكر الإمام أنه كان الظاهر أن يقال: أمرنا لنسلم ولأن نقيم إلا أنه عدل لما ذكر للايدان بأن الكافر ما دام كافرا كان كالعائب الاجنبي فخطوب بما خطوب به الغيب وإذا أسلم ودخل في زمرة المؤمنين صار كالقريب الحاضر فخطوب بما يخاطب به الحاضرون *

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۝٧٢﴾ جملة مستأنفة موجهة للامثال بما أمر به سبحانه من الآهور الثلاثة، وتقديم المفعول لإفادة الحصر مع رعاية الفواصل أى إليه سبحانه لآلى غيره تحشرون يوم القيامة *

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أى هذين الأمرين العظامين . وله أريد بخلافهما خالق ما فيهما أيضا، وعدم التصريح بذلك لظهور اشتغالها على جميع العلويات والسفليات . وقوله سبحانه: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل «خلق» أى قائما بالحق، ومعنى الآية حينئذ كما قيل كقوله تعالى: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) وجوز أن يكون حالا من المفعول أى متلبسة بالحق، وأن يكون صفة لمصدر الفعل المؤكد أى خلقا متلبسا بالحق ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ﴾ تذييل لما تقدم، والواو للاستئناف . واليوم بمعنى الحين متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما «قوله» مبتدأ «الحق» صفة، والمراد بالقول المعنى المصدرى أى القضاء الصواب الجارى على وفق الحكمة فلذا صح الاخبار عنه بظرف الزمان أى وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقية كائن حين يقول سبحانه لشيء من الأشياء كن فيكون ذلك الشيء وتقديم الخبر للاهتمام بعموم الوقت كما قيل ، ونفى السعد كونه للحصر لعدم مناسبته وجعل التقديم لكونه الاستعمال الشائع . وتعقب بأن المعروف الشائع بتقديم الخبر الظرفي إذا كان المبتدأ أنكرة غير موصوفة أو نكرة موصوفة أما إذا كان معرفة فلم يقله أحد . وقيل: «إن قوله الحق» مبتدأ وخبر «يوم» ظرف لمضمون الجملة والواو بحسب المعنى داخله عليها والتقديم للاعتناء به من حيث أنه مدار الحقية، وترك ذكر المقول للثبوت بقاياه ظهوره . والمراد بالقول كلمة «كن» تحقيقا وتميلا . والمعنى وأمره سبحانه المتعاقب بكل شيء يريد خلقه من الأشياء حين تلمقه به لاقبله ولا بعده من أفراد الاحيان الحق أى المشهود له بالحقية، وقيل: إن الواو للطف و«يوم» إما معطوف على «السموات» فهو مفعول لخلق مثله ، والمراد به يوم الحشر أى وهو الذى أوجد السموات والأرض وما فيها

وأوجد يوم الحشر والمعاد، ولما على الهاء في « انقروه » فهو مفعول به مثله أيضاً، والكلام على حذف مضاف أى اتقوا الله تعالى واتقوا هولاء ذلك اليوم وعقابها وفزعه. ولما متعاقب بحذف دل عليه « بالحق » أى يقوم بالحق يوم النخ، وهو إعراب متكلف كما قال أبو حيان . وقيل: إنه معطوف على « بالحق » وهو ظرف لخلق أى خلق السموات والأرض بعضها حين قال كن فكان . والتعبير بصيغة الماضى إحضار اللازم البديع . وفيه أنه يتوقف على صحة عطف الظرف على الحال بناء على أن الحال ظرف فى المعنى وهو تكلف . « وقوله الحق » مبتدأ وخبر أو فاعل يكون على معنى وحين يقول لقوله الحق أى لقضائه كن فيكون . والمراد به حين يكون الأشياء ويجدونها أو حين يقوم القيامة فيكون التكوين إحياء الأموات للحشر . وقيل غير ذلك فتدبر •

﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ ﴾ أى استقر الملك له فى ذلك اليوم صورة ومعنى بانقطاع العلائق المجازية الكائنة فى الدنيا المصححة للمالكية فى الجملة فلا يدعيه غيره بوجه . والصور قرن ينفخ فيه كما ثبت فى الأحاديث والله تعالى أعلم بحقيقته . وقد فصلت أحواله فى كتب السنة . وصاحبه إسرائيل عليه السلام على المشهور . وأخرج البزار . والحاكم عن أبى سعيد الخدرى مرفوعاً أن ملكين موكلين بالصور ينتظران متى يؤمران فينفخان . وقرأ قتادة « فى الصور » جمع صورة والمراد بها الأبدان التى تقوم بعد نفخ الروح فيها لرب العالمين ﴿ عَالَمُ الْغَيْبِ وَأَشْهَادُهُ ﴾ أى كل غيب وشهادة ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ فى كل ما يفعله ﴿ الْحَبِيرُ ٧٣ ﴾ بجميع الأمور الخفية والجلية . والجملة تذييل لما تقدم وفيه لف ونشر مرتب هذه

﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾ « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » . اعلم أن بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ذكروا أن للغيب مراتب، وأولها غيب الغيوب وهو علم الله تعالى المسمى بالناية الأولى . وثانيها غيب عالم الأرواح وهو انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزلى إلى الأبد فى العالم الأول العقلى الذى هو روح العالم المسمى بأسم الكتاب على وجه كل وهو القضاء السابق . وثالثها غيب عالم القلوب وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلاً تفصيلاً علمياً ظاهراً وجزئياً فى عالم النفس الكلية التى هى قلب العالم المسمى بالروح المحفوظ . ورابعها غيب عالم الخيال وهو انتقاش الكائنات بأسرها فى النفوس الجزئية الفلسفية منطبعة فى اجرامها معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بينه . وذلك العالم هو الذى يعبر عنه بالسبأ الدنيا إذ هو أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهى الذى هو تفصيل قضائه سبحانه، وذكروا أن علم الله تعالى الذى هو الناية الأولى عبارة عن إحاطته سبحانه بالكل حضوراً فالحزائن المشتملة على جميع الغيوب حاضرة لذاته وليس هناك شئ زائد ولا يعلمها إلا هو سبحانه . وكذا أبواب تلك الخزائن مغلقة ومفاتيحها بيده تعالى لا يطلع على ما فيها أحد غيره عز وجل وقد يفتح منها ما شاء من يشاء هذا وقد يقال : حقق كثير من الراسخين فى العلم أن حقائق الأشياء وماياتها ثابتة فى الأزلى وهى فى ثبوتها غير مجعولة وإنما المجهول الصور الوجودية وهى لا تبدل ولا تتغير ولا تنصف بالهلاك أصلاً كما يشير إليه قوله تعالى : (كل شئ هالك إلا وجهه) بناء على عود الضمير إلى الشئ . وتفسير الوجه بالحقيقة وعلم الله تعالى بها حضورى وهى كالمرآيا لصورها العادة فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلاً مع عدمها فى نفسها ذهناً وخارجاً، وقد بينوا انطواء العلم بها فى العلم بالذات بجميع اعتباراته التى منها كونه سبحانه مبدأ

لافاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة فيمكن أن يقال : إن المفاتيح بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك المساهيات الازلية التي هي كالمرايا لما غاب عنا من الصور وتلك حاضرة عنده تعالى أزلا ولا يعلمها علما حضوريا غير محتاج الى صورة ظلية لإلا هو جل وعلا، وهذا ظاهر مان أخذت العناية بيده . (ويدل على ما في البر) أي بر النفوس من ألوان الشهوات وارتباطها (بالبحر) أي بحر القلوب من لآلى الحكم ومرجان العرفان . (وما تسقط من ورقة) من أوراق أشجار اللطف والقهر في مهب النفوس وخضم القاب (الإيلها) في سائر أحوالها . (ولا حبة) من بذر الجلال والجمال (في ظلمات الأرض) وهو عالم الطبايع والأشباح (ولا رطب) من الإلهامات التي ترد على القلب بلطف من غير انزعاج (ولا يابس) من الوسوس والخطرات التي تقزع منها النفس حين ترد عليها (الا في كتابه بين) وهو علمه سبحانه الجامع ، وبعضهم لم يؤول شيئا من المذكورات وفسر الكتاب بسماه الدنيا لتعين هذه الجزئيات فيها، ويمكن أن يقال إن الكتاب إشارة إلى ماهيات الأشياء وهي المسماة بالأعيان الثابتة، ومعنى كونها فيها ما أشرنا إليه أن تلك الأعيان كالمرايا لهذه الموجودات الخارجية (وهو الذي يتوفاكم بالليل) أي ينيمكم وقيل : يتوفاكم بغير أن أرواحكم في المملوكات وسيرها في رياض حضرات اللاهوت . وقيل : يمكن أن يكون المعنى هو الذي يضيق عليكم إلى حيث يكاد تزهق أرواحكم في ليل القهر وبحج الجلال (ويدل ما جرحتم) أي كذبتم (بالتنهار) من الأعمال المطلقة، وقيل من الأعمال الشاقة على النفس المؤلمة لها لاطاعاته وقيل : يحتدل أن يكون المعنى يدهم ما كسبتموه بنهار التجلي الجلى من الانس أو شوارد العرفان (ثم يعيشكم فيه) أي فيما جرحتم من صور أعمالكم ومكاسيكم الحسنة والسيئة، وقيل الحسنة، وقيل فيما كسبتموه في نهار التجلي، وأول الأقوال هنا وفيما تقدم أولى (ليقض أجل مسمى) أي معين عنده (ثم إلى ربكم ترجعون) في عين الجمع المطلق (فينبذكم بما كنتم تعملون) باظهار صور أعمالكم عليكم وجزائكم بها (وهو القاهر فوق عباده) لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الإطلاق وله الظهور حسبما تقتضيه الحكمة ولا تقيده المظاهر (والله من رآهم يحيط) •

(ويرسل عليكم حفظة) وهي للقوى التي ينطبع فيها الخير والشر ويصير هيئة أو ملكة ويظهر عند انصلاح الروح ويتمثل بصور مناسبة أو القوى السجادية التي تنتفش فيها الصور الجزئية ولا تغادر صغيرة ولا كبيرة (حتى إذا جاء أحدم الموت توفه رسلا) قيل : هم نفس أولئك الحفظة وقد أودع الله تعالى فيهم القدرة على التوفى (ثم ردوا إلى الله) في عين الجمع المطلق (مولاهم) أي ملكهم الذي يلي سائر أحوالهم إذ لا وجود لها إلا به (الحق) وكل ما سواه باطل . وذكر بعض أهل الإشارة أن هذه أرجى آية في كتاب الله تعالى بناء على أن الله تعالى أخبر برجوع العبد إليه سبحانه لا بعد مولى حقا، ولا شك أنه لا أعز للعبد من أن يكون مرده إلى مولاه (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) إذ ظهور الأعمال بالصور المناسبة آت مفارقة الروح للجسد . (قل من ينجيكم من ظلمات البر) وهي الغواشي النفسانية (والبحر) وهي حجب صفات القلب «تدعو» إلى كشفها (تضرعا) في نفوسكم (وخفية) في أسراركم لأن أنجيئنا من هذه الغواشي والحجب «لنكونن من الشاكرين» نعمة الانجاء بالاستقامة والتكفين (قل الله ينجيكم منها) بأنوار تجليات صفاته ومن كل كرب سوى ذلك بأن

يمن عليكم بالفناء (ثم أتم) بعد عليكم بقدرته تعالى على ذلك (تشركون) به أنفسكم وأهواءكم فتعبدونها (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) بأن يحجبكم عن النظر في الملكوت أو بأن يقهركم باحتجابكم بالمعقولات والحجب الروحانية (أو من تحت أرجلكم) بأن لا يسهل عليكم القيام على باب الربوبية بنعت الخدمة وطلب الوصلة أو بأن يحجبكم بالحجب الطبيعية (أو بليسكم شيئاً) فرقا مختلفة كل فرقة على دين قوة من القوى تقابل الفرقة الأخرى أو يجعل أنفُسكم مختلفة العقائد كل فرقة على دين دجال (ويذيق بعضكم بأس بعض) بالمنازعات والمجادلات حسبما يقتضيه الاختلاف (لكل نبي) أي ما ينبا عنه (مستقر) أي محل وقوع واستقرار (وسوف تعلمون) حين يكشف عنكم حجب أبدانكم (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) باظهار صفات نفوسهم واثبات العلم والقدرة لها (فاعرض عنهم) لأنهم محجوبون وشركون (وما على الذين يتقون) وهم المتجردون عن صفاتهم (من حسابهم) أي من حساب هؤلاء المحجوبين (من شيء ولكن ذكرى) أي فليذكروهم بالزجر والردع إلهامهم يتقون يحترزون عن الخوض •

وجوز أن يكون المعنى أن المتجردين لا يحتاجون بواسطة مخالطة المحجوبين ولكن ذكرناهم لعلهم يزيدون وجوز (وذر الذين اتخفوا دينهم لعباً ولهواً) أي اترك الذين عادتهم اللعب واللهو والغفاهم قد حجبوا بما رسخ فيهم عن سماع الانذار وتأثيره فيهم (وذكر به) أي بالقرمان كراهة (أن تبسل نفس بما كسبت) أي تحجب بكسبها بأن يصير لها ملكة أي ذكر من لم يكن دينه اللعب واللهو لئلا يكون دينه ذلك وأما من وصل إلى ذلك الحد فلا ينفعه التذكير (أولئك الذين اسبلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم) وهو شدة الشوق إلى الكمال (وعذاب أليم) وهو الحرمان عنه بسبب الاحتجاب بما كسبوا «قل اندعوا من دون الله مالا لا ينفعنا ولا يضرنا» أي أعبد من ليس له قدرة على شيء ماصلاً إذ لا وجود له حقيقة (ونرد على أعقابنا) بالشرك بعد (إذ هدانا الله) إلى التوحيد الحقيقي (كالذي استموت به الشياطين) من الوهم والتخيل (في الأرض) أي أرض الطبيعة ومهامه النفس (حيران) لا يدري أين يذهب (له أصحاب) من الفكر والقوى النظرية (يدعونه إلى الهدى) الحقيقي يقولون (اتننا) فإن الطريق الحق عندنا وهو لا يسمع «قل إن هدى الله» وهو طريق التوحيد (هو الهدى) وغيره غيره (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) بمحو صفاتنا (وأن أقيموا الصلاة) الحقيقية وهو الحضور القائي قال ابن عطاء: إقامة الصلاة حفظها مع الله تعالى بالأسرار (واقوه) أي اجعلوه سبحانه وقاية بالتخلص عن وجودكم (وهو الذي إليه تجشرون) بالفناء فيه سبحانه (وهو الذي خلق السموات) أي سموات الأرواح (والأرض) أي أرض الجسم (بالحق) أي قائماً بالعدل الذي هو مقتضى ذاته (ويوم يقول كن فيكون) وهو وقت تعالى إرادته سبحانه القديمة بالظهور في التعينات (قوله الحق) لاقتضائه ما اقتضاه على أحسن نظام وليس في الامكان أبدع مما كان «وله الملك يوم ينفخ في الصور» وهو وقت افادة الأرواح على صور المكنونات التي هي مية بانفسها لا وجود لها ولا حياة (عالم الغيب) أي حقائق عالم الأرواح ويقال له الملكوت (والشهادة) أي صور عالم الاشباح ويقال له الملك (وهو الحكيم) الذي أفاض على القوابل حسب القابليات (الخبير) بأحوالها ومقدار قابلياتها لا يحكم غيره ولا خير سواه *

﴿وَلَاذَّكَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ نصب - عند بعض المحققين - على أنه مفعول به لفعل مضمر خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم معطوف على «قل أندعوا» لا على «أقيموا» لفساد المعنى أى واذا كرى بمحمد لم يهولوا. الكفار بعد أن أنكرت عليهم عبادة ما لا يقدر على نفع ولا ضرر وحقت أن الهدى هو هدى الله تعالى وما يتبعه من شؤونه تعالى وقت قول إبراهيم عليه السلام الذى يدعو أنهم على ملته وموجبا ﴿لآيِهِ أَزَّرَ﴾ على عبادة الأصنام فإن ذلك مما بيكثهم وينادى بفساد طريقتهم. وأزر بزنة آدم علم أعجمى لأن إبراهيم عليه السلام وكان من قرية من سواد الكوفة، وهو بدل من «إبراهيم» أو عطف بيان عليه . وقال الزجاج: ليس بين النسابين اختلاف فى أن اسم أبى إبراهيم عليه السلام تارح بناء مثناة فوقية وألف بعدها راء مهملة مفتوحة وحاء مهملة ويروى بالخاء المعجمة . وأخرج ابن المنذر بسند صحيح عن ابن جريج أن اسمه تيرح أو تارح .

وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن اسم أبى إبراهيم عليه الصلاة والسلام يازر واسم أمه مثلى . وإلى كون «أزر» ليس اسم له ذهب بجاهد وسعيد بن المسيب وغيرهما. واختلف الذاهبون إلى ذلك فمنهم من قال : إن أزر لقب لآييه عليه السلام . ومنهم من قال: اسم جده . ومنهم من قال: اسم عمه والعلم والجد يسميان أبا بجازاً . ومنهم من قال: هو اسم صنم . وروى ذلك عن ابن عباس . والسدى . وبجاهد رضى الله تعالى عنهم . ومنهم من قال: هو وصف فى لغتهم ومعناه المخطئ* . وعن سلمان التيمي قال : بلغنى أن معناه الاعوج . وعن بعضهم أنه الشيخ الهرم بالخوارزمية . وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحميل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرة تى فى الاعلام الاعجمية . وقيل . الاول أن يقال : إنه غلب عليه فالخى بالعلم . وبعضهم يجعله نعتا مشتقا من الأزر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الاثم . ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعّل . وعلى القول بأنه بمعنى الصنم يكون الكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه أى عابد أزر .

وقرأ يعقوب (أزر) بالصنم على النداء . واستدل بذلك على العلوية بناء على أنه لا يخفف حرف النداء إلا من الاعلام وحذفه من الصفات شاذ أى ياء أزر ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا مِثْلَهُ﴾ أى أتجعلها لنفسك مالهة على توجيه الانكار إلى اتخاذ الجنس من غير اعتبار الجمعية وإنما يراد صيغة الجنس باعتبار الوقوع . وقرئ (أأزرا) جهزتين الاولى استفهامية مقترحة والثانية مفتوحة ومكسورة وهى اما أصلية أو مبدلة من الواو . ومن قرأ بذلك قرأ (تتخذ) باسقاط الهزة وهو مفعول به لفعل محذوف أى أتعبد أزرا على أنه اسم صنم ويكون (تتخذ) الخ يائناً لذلك وتقريرا وهو داخل تحت الانكار أو مفعول له على أنه بمعنى القوة أى لأجل القوة تتخذ أصناما مالهة . والكلام انكار لتعززه بها على طريقة قوله تعالى: (أتبتغون عندهم الذرة) وجوز أن يكون حالا أو مفعولا ثانيا لتتخذ .

وأعرب بعضهم «أزر» على قراءة الجمهور على أنه مفعول محذوف وهو بمعنى الصنم أيضا أى أتعبد أزر . وجعل قوله سبحانه (أتتخذ) الخ تفسيرا وتقريرا بمعنى أنه قرينة على الحذف لا بمعنى التفسير المصطلح عليه فى باب الاشتغال لأن ما بعد الهزة لا يعمل فيها قبلها وما لا يعمل لا يفسر عاملا فتاقرع عندهم . والذى عول عليه الجمل الغير من أهل السنة أن أزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس فى ماله النبي ﷺ كافر

أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات والمشركون نجس». وتخصيص الطاهرة بالطاهرة من السفاح لا دليل له يعول عليه. والهيئة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا به بالاستدلال، والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشئ من قلة التتبع، وأكثر هؤلاء على أن أزر اسم لعم إبراهيم عليه السلام. وجاء إطلاق الاب على العم في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك وإله مآبناك إبراهيم واسماعيل واسحق) وفيه إطلاق الاب على الجد أيضاً *

وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال: الخالو والد والعم والد وتلاهذه الآية. وفي الخبر «ردوا على ابن العباس» وأيد بعضهم دعوى أن أبا إبراهيم عليه السلام الحقيقي لم يكن كافراً وإنما الكافر عمه بأخراجه ابن المنذر في تفسيره بسند صحيح عن سليمان بن صرد قال: لما أرادوا أن يلقوا إبراهيم عليه السلام في النار جعلوا يجمعون الخطب حتى إن كانت العجوز لتجتمع الخطب فلما تحقق ذلك قال: حسبني الله تعالى ونعم الوكيل فلما ألقوه قال الله تعالى «يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم» فكانت فقال عمه من أجلى دفع عنه فأرسل الله تعالى عليه شرارة من النار فوقمت على قدمه فأحرقته *

وبما أخرج عن محمد بن كعب. وقادة، ومجاهد، والحسن. وغيرهم أن إبراهيم عليه السلام لم يزل يستغفر لآبيه حتى مات فلما مات تبين له أنه عدو لله فلم يستغفر له ثم هاجر بعد موته وواقعة النار إلى الشام ثم دخل مصر واتفق له مع الجبار ما اتفق ثم رجع إلى الشام ومعه هاجر ثم أمره الله تعالى أن ينقلها وولدها اسمعيل إلى مكة فنقلهما ودعا هناك فقال: (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) إلى قوله (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب) فإنه يستنبط من ذلك أن المذكور في القرآن بالكفر هو عمه حيث صرح في الآثار الأول أن الذي هلك قبل الهجرة هو عمه ودل الآثار الثاني على أن الاستغفار لو للديه كان بعد هلاك آبيه بمدة مديدة فلو كان الهالك هو أبوه الحقيقي لم يصح منه عليه السلام هذا الاستغفار له أصلاً، فالذي يظهر أن الهالك هو العم السكافر المعبر عنه بالآب مجازاً وذلك لم يستغفر له بعد الموت وأن المستغفر له إنما هو الاب الحقيقي وليس باز، وكان في التعبير بالوالد في آية الاستغفار وبالآب في غيرها إشارة إلى المغايرة *

ومن الناس من احتج على أن أزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام بأن هذه دالة على أنه عليه السلام شافهه بالغلظة والجفاء لقوله تعالى فيها: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ﴾ أي الذين يقيمونك في عبادتها (في ضلال) عظيم عن الحق (مبين ٧٤) أي ظاهر لا اشتباه فيه أصلاً، ومشافهة الآب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الإيذاء. وآية التأفيف بفحواها تعم سائر الأيذامات كعمومها للآب الكافر والمسلم. وأيضاً أن الله تعالى لما بهت موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه. والقول للذين له رعاية لحق الترتية وهي في الوالد اسم. وأيضاً الدعوة بالرفق أكثر تأثيراً فإن الخشونة توجب النفرة فلا تليق من غير إبراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع آبيه وهو الآواه الحليم. وأجيب بأن هذا ليس من الإيذاء المحرم في شيء وليس مقتضى المقام الإذاك ولا نسلم أن الداعي لأمر موسى عليه السلام باللين مع فرعون مجرد رعاية حق الترتية وقد بقى

الانسان أحيانا على شخص لمنفعته كما قال أبو تمام :

فقسا ليز دجروا ومن يك حازما فليقس أحيانا على من يرحم
وقال أبو العلاء المعري :

اضرب وليدك وادله على رشد ولا تقن هو طفل غير محتلم
فرب شق برأس جر منفعة وقس على شق رأس السهم والقلم

وقال ابن خفاجة الأندلسي :

نبه وليدك من صباه بزجره فأربما أغنى هناك ذكاؤه
وانهره حتى تستهل دموعه في وجنتيه وتلتظي أحشاؤه
فالسيف لا يذكر بكفك ناره حتى يسيل بصفحتيه ماؤه

وكون الرفق أكثر تأثيرا غير مسلم على الإطلاق فإن المقامات متفاوتة كما ينبغي عن ذلك قوله تعالى
لنبيه عليه الصلاة والسلام تارة: (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأخرى « واغلظ عليهم » نعم لو ادعى أن
ما ذكر مؤيد لكون آزر ليس أبا حقيقيا لإبراهيم عليه السلام لربما قبل وحيث ادعى أنه حجة على ذلك
فلا يقبل فدبر . والرؤية إما علمية والظرف مفعولها الثاني وإما بصرية فهو حال من
المفعول والجلة تعليل للانكار والتوبيخ ومنشا ضلال عبدة الاصنام على ما يفهم من كلام أبي معشر جعفر بن
محمد المنجم البلخي في بعض كتبه اعتقاد أن الله تعالى جسم . فقد نقل عنه الامام أنه قال: إن كثيرا من أهل الصين
والهند كانوا يشبّون الإله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه سبحانه جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من
الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم معتجبون بالسموات عندهم فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل
أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل وجعلوا الأحسن هيكل الإله وما دونه هيكل الملك وواظبوا على عبادة
ذلك قاصدين الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، وذكر الامام نفسه في أصل عبادة الاصنام أن الناس رأوا
تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فزعموا ارتباط السعادة والنحوسة
بكيفية وقوعها في الطوائف ثم غلب على ظن أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات
الفلكية والمناسبات الكوكبية فبالغوا في تعظيم الكواكب ، ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذاتها ومنهم
من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله لا كبر إلا أنهم قالوا إنها مع ذلك هي المدبرة لأحوال العالم وعلى فلا التقديرين
اشتغلوا بعبادتها . ولما رأوها قد تغيب عن الأبصار اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب إليه بزعمهم
وأقبلوا على عبادته وغرضهم من ذلك عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها . ولهذا أقام الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام الأدلة على أن الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال سبحانه « وألله الحاقق والأمر »
بعد أن بين أن الكواكب مسخرة وعلى أنها لو قدر صدور فعل منها وتأثير في هذا العالم لا تخلو عن دلائل
الحدوث وكونها مخلوقة فيكون الاشتغال بعبادة الفرع دون عبادة الأصل ضلالا محضا . ويرشد إلى أن حاصل
دين عبدة الاصنام ما ذكر أنه سبحانه بعد أن حكى توبيخ إبراهيم عليه السلام لآبيه على اتخاذها أقام الدليل
على أن الكواكب والقمر لا يصلح شيء منها للالهية . وأنا أقول : لعل هذا سبب في عبادة الاصنام أولا

وأماسبب عادة العرب لها فغير ذلك . قال ابن هشام : حدثني بعض أهل العلم أن عمرو بن لحي وهو أول من غير دين إبراهيم عليه السلام خرج من مكة إلى الشام في بعض أسفاره فلما قدم من أرض البلقاء وبها يومئذ الهائلة أولاد عملاق ويقال عمليق بن لاود بن سام بن نوح عليه السلام رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم : ما هذه التي أراهم ؟ تعبدون فقالوا : هذه الأصنام نعبدوها ونستطير بها قنطرةا ونستصير بها فننصرنا فقال لهم : ألا تعطونني منها صنما فأسير به إلى أرض العرب فيعبدونه ؟ فأعطوه صنما يقال له هبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته . وقال ابن اسحق : يزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في نبي اسمعيل عليه السلام . وذلك أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتسرا الفسح في البلاد الاحمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم فحيث ما نزلوا وضعوه فظافروا به كطوافهم بالكعبة حتى خلفهم الخلف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام غيره فعبدوا الأوثان فصاروا على ما كانت الامم قبلهم من الضلالات ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على ذلك ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ ﴾ هذه الارادة من الرقبة البصرية المستعارة استعمالا لغوية للمعرفة من إطلاق السبب على المسبب أى عرفناه وبصرناه ، وكان الظاهر أرينا بصيغة الماضي إلا أنه عدل إلى صيغة المستقبل حكاية للحال الماضية استحضرنا لصورتها حتى كأنها حاضرة مشاهدة ، وقيل : إن التعبير بالمستقبل لان متعلق الارادة لا يتناهى وجه دلالة فلا يمكن الوقوف على ذلك إلا بالتدريج وليس بشيء . والاشارة إلى مصدر «نرى» لا إلى ارادة أخرى مفهومة من قوله تعالى «إني أراك» ولا إلى ما أنذر به أباه وضلل قومه من المعرفة والبصارة . وجوز كل ، وقيل يجوز أن يجعل المشبه التبصير من حيث أنه واقم والمشيبه به التبصير من حيث أنه مدلول اللفظ ، ونظيره وصف النسبة بالمطابقة للواقع وهى عين الواقع ، وجوز كون الكاف بمعنى اللام والاشارة إلى القول السابق ، وأنت تعلم ما هو الاجزى والاولى . ما تقدم لك في نظائره وليس هو إلا الاول أى ذلك التبصير البديع بنصره عليه السلام ﴿ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى ربوبيته تعالى ومالكيته لها لا تبصير آخر أدنى منه ، فالملكوت مصدر كالرغبوت والرحوت كما قاله ابن مالك . وغيره من أهل اللغة ، وتأوه زائدة للبالغة ولهذا فسر بالملك العظيم والسلطان القاهر ، وهو كما قال الراغب : يختص به تعالى خلافا لبعضهم . وعن مجاهد أن المراد بالملكوت الآيات ، وقيل : العجائب التى فى السموات والارض فانه عليه السلام فرجت له السموات السبع فنظر إلى ما فيهن حتى انتهى بصره الى العرش وفرجت له الارضون السبع فنظر إلى ما فيهن . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رأى إبراهيم ملكوت السموات والارض أشرف على رجل على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر على آخر على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر فذهب يدعو عليه فأرحى الله تعالى اليه أن يا إبراهيم انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدع على عبادى فانهم منى على ثلاث ، إما أن يتوب العاصى فأتوب عليه ، وإما أن أخرج من صلبه نسمة تملأ الارض بالتسييح . وإما أن أقبضه إلى فان شئت عفوت وإن شئت عاقبت » وروى نحوه موقفا ومرفعا من طرق شتى ولا خلاف فيها للدلائل المقرلة خلافا لمن توهه ، وقيل : ملكوت السموات الشمس والقمر ، والنجوم . وملكوت الارض الجبال والاشجار والبحار .

وهذه الأقوال - على ما قيل - لا تقتضي أن تكون الإرادة بصرية إذ ليس المراد بآراء ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبطارها ومشاهدتها في أنفسها بل إطلاعه عليه السلام على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل ولا ريب في أن ذلك ليس مما يدرك حساً كما ينبغي عنه التشبيه السابق وقري - « ترى » بالثامو اسناد الفعل إلى الملكوت أي بصره عليه السلام دلالة الربوبية ﴿ وَيَكُونُ مِنْ الْمُؤَقِّينَ ٧٥ ﴾ أي من زمرة الراسخين في الايقان البالغين درجة عين اليقين من معرفة الله تعالى، وهذا لا يقتضي سبق الشك كما لا يخفى، واللام متعلقة بمحذوف مؤخر، والجملة اعتراض مقرر لما قبلها أي وليكون كذلك فعلنا، أفلنا من التبصير البديع المذكور، والحصر باعتبار أن هذا الـ يكون هو المقصود الأصلي من ذلك التبصير ونحو إرشاد الخلق والزام الكفار من مستبعاته، وبمعظم لم يلاحظ ذلك فقدر الفعل مقدماً لعدم انحصار العلة في ذلك وقيل: هي متعلقة بالفعل السابق، والجملة معطوفة على علة مقدرة ينسحب عليها الكلام أي ليستدل وليكون. واعتراض بأن الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سبباً للالتفات لا يكون علة للإرادة فكيف يعطف عليه بأداة اللام وليس بشيء، وادعى بعضهم أنه ينبغي على ذلك أن يراد بملكوت السموات والأرض بدارتهما وآياتهما لأن الاستدلال من غايات إرامتها لا من غاية إرادة نفس الربوبية. وأنت تعلم أن رؤية الربوبية إنما هي برؤية دلالتها وآثارها، ومن الناس من جوز كون الواو زائدة واللام متعلقة بما قبل وفيه بعد وإن ذكره وجهاً كالاولين في كل ما جاء في القرآن من هذا القبيل.

وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ ﴾ يحتمل أن يكون عطفاً على (إذ قال إبراهيم) وما بينهما اعتراض مقرر لما سبق ولحق، فإن تعريفه عليه السلام ربوبيته وما ليكته تعالى للسموات والأرض وما فيهن وكون الكل مقهوراً تحت ملكوته مفتقراً إليه عز شأنه في جميع أحواله وكونه من الراسخين في المعرفة الواصلين إلى ذروة عين اليقين مما يقتضي بأن يحكم باستحالة ألوهية ما سواه سبحانه من الأصنام والكواكب التي كان يعبدونها قومه، واختاره بعض المحققين، ويحتمل أن يكون تفصيلاً لما ذكر من إرادة الملكوت وبياناً لكيفية استدلاله عليه السلام ووصوله إلى رتبة الايقان، والترتيب ذكرى لتأخر التفصيل عن الاجمال في الذكر، ومعنى (فلما جن عليه الليل) ستره بظلامه، وهذه المادة بمصرفاتها تدل على الستر، وعن الراغب أصل الجن الستر عن الحاسة يقال: جنه الليل وأجنه وجن عليه فجنه وجن عليه ستره وأجنه جعل له ما يستره.

وقوله سبحانه: ﴿ رَأَى كَوْكَبًا ﴾ جواب لما كان رؤيته إنما تتحقق عادة بزوال نور الشمس عن الحس وهذا كما قال شيخ الاسلام - صريح في أنه لم يكن في ابتداء الطلوع بل كان بعد غيبته عن الحس بطريق الاضمحلال بنور الشمس، والتحقيق عنده أنه كان قريباً من الغروب وسياً إن شاء الله تعالى الإشارة إلى سبب ذلك، والمراد بالكوكب فيما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم المشتري. وأخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أنه الزهرة ﴿ قَالَ هَذَا رَبِّي ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق، وهما منه عليه السلام على سبيل الفرض وارجاء العنان مجازاة مع أبيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب فإن المستدل على فساد قول يحكيه ثم يكر عليه بالابطال وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول.

وقيل: إن في الكلام استفهاما إنكاريا محذوفا، وحذف أداة الاستفهام كثير في كلامهم، ومنه قوله:

ثم قالوا نجحها قلت بهرا، وقوله: فقلت وأنكرت الوجوه هم

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في قوله تعالى: (فلا اقتحم العقبة) إن المعنى أفلا اقتحم وجعل من ذلك قوله تعالى: (وتلك نعمة تمنها على) وقيل: إنه مقول على سبيل الاستهزاء، كما يقال للدليل سادقوما: هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء، وقيل: إنه عليه السلام أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوا ولم يأنفوا، قال في طريق يستدرجهم إلى استماع الحجة وذلك بأن ذكر كلاما يوم كونه مساعدا لهم على مذهبهم مع أن قلبه كان مطمئنا بالإيمان، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإن لم يقبلوا، وقرر الامام هذا بأنه عليه السلام لما لم يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان مأمورا بالدعوة إلى الله تعالى كان بمنزلة المكره على طلبة الكفر ومعلوم أنه عند الإكراه يجوز إجراؤه طلبة الكفر على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخص واحد فيأن يجوز لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى، فكلام إبراهيم عليه السلام كان من باب الموافقة ظاهرا للقوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم له أتم واتقاعهم باستنائه أكمل، ثم قال: وما يقوى هذا القول أنه تعالى حتى مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله تعالى: «فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم» وذلك لأن القوم كانوا يستدلون بلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ليتوصل بذلك إلى كسر الاصنام، فتي جازت الموافقة لهذا الغرض فلم لا يجوز في مسئلتنا لمثل ذلك، وقيل: إن القوم بينا كانوا يدعونه عليه السلام إلى عبادة النجوم وكانت المناظرة بينهم قائمة على ساق إذ طلع النجم فقال: (هذا ربي) على معنى هذا هو الرب الذي تدعونني إليه، وقيل والكل ليس بشيء عند المحققين لا سيما ما قرره الامام، وتلك الأقوال لها مبنية على أن هذا القول كان بعد البلوغ ودعوة القوم إلى التوحيد وسباق الآية وسابقا شاهدا عدل على ذلك •

وزعم بعضهم أنه كان قبل البلوغ ولا يلزمه اختلاج شك مؤد إلى كفر لأنه لما آمن بالغيب أراد أن يؤيد ما جزم به بأنه لو لم يكن الله تعالى الها وكان ما يعبده قومه لكان إما كذا وإما كذا وبشكل لا يصلح لذلك فیتعين كون الله تعالى الها وهو خلاف الظاهر وبأباه السياق والسباق كما لا يخفى. وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجل حال العافولية قبل قيام الحجة لا يضر ولا يعد ذلك كفرا عما لا ينافى إليه أصلا، فقد قال المحققون الحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه برئ، وقد قص الله تعالى من حال إبراهيم عليه السلام خصوصاً في صفه مالا يتوهم معه شائبة مما يناقض ذلك فالوجه الأول لا غير. ولعل سلوك تلك الطريقة في بيان استحالة ربوبية الكوكب دون بيان استحالة إلهية الاصنام - كما قيل - لما أن هذا أخفى بطلانا واستحالة من الأول فلو صدق بالحق من أول الأمر كما فعله في حق عبادة الاصنام لتمادى في المكابرة والعناد ولجوا في طغيانهم بعمهون، وكان تقديم بطلان إلهية الاصنام على ما ذكر من باب الترتي من الحنف

إلى الآخى . وقيل: إن القوم كانوا يعبدون الكواكب فاتخذوا لكل كوكب صنما من المعادن المنسوبة إليه كالذهب للشمس والفضة للقمر ليتقربوا إليها فكان الصنم كالقبة لهم فانذكر أولا عبادتهم للأصنام بحسب الظاهر ثم أبطل منشأها ومانسبت إليه من الكواكب بعدم استحقاقها لذلك أيضا، ولعلمهم كانوا يعتقدون تأثيرها استقلالاً دون تأثير الأصنام ولهذا تعرض لبطلان الإلهية فى الأصنام والربوبية فيها. وقرأ أبو عمرو: وورش من طريق البخارى «رأى» بفتح الراء وكسر الهمزة حيث تألف. وقرأ ابن عامر: وحزة. والكسائي: وخلف. ويحیی عن أبى بكر «رأى» بكسر الراء والهمزة ﴿فَلَمَّا أَفْلَ﴾ أى غرب: ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ ٧٦﴾ أى الآرباب المتقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال، ونفى محبة قيل لإشارة إلى نفي اعتقاد الربوبية * وقيل كنى بعدم المحبة عن عدم العبادة لأنه يلزم من نفيها نفيها بالطريق الاول، وقد رزهم فى الكلام مضافا أى لا أحب عبادة الآفلىن، وأياما كان فتبدأ الاشتقاق علة للحكم لأن الآفول انتقال واحتجاب وكل منهما ينأى استحقاق الربوبية والالهوية التى هى من مقتضيات الربوبية لاقتضاء ذلك الحدوث والامكان المستحيلين على الرب المعبود القديم ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا﴾ أى مبتدأ فى الطلوع منتشر الضوء، ولعله سكا قال الأزهرى: مأخوذ من البرغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ويقال: يزغ الناب إذا ظهر وبزغ البيطار الدابة إذا سال دمه. ويقال: يزغ الدم أى سال، وعلى هذا فيمكن أن يكون بزوغ القمر مشبها بما ذكر وكلام الراغب صريح فيه، وظاهر الآية أن هذه الرؤية بعد غروب الكوكب *

وقوله سبحانه: ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ جواب لما وهو على طرز الكلام السابق ﴿فَلَمَّا أَفْلَ﴾ كما أفول الكوكب ﴿قَالَ لَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ الى جنبه الحق الذى لا يحيد عنه ﴿لَا كُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧﴾ فان شيئا مما رأيته لا يصلح للربوبية وهذا مباغة منه عليه السلام فى النصفة، فيه سكا قال الزمخشري: تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلها وهو نظير الكواكب فى الآفول فهو ضال، والتعريض بضلالهم هنا سكا قال ابن المنير: أصرح وأقوى من قوله أولا (لا أحب الآفلىن) وإنما ترقى عليه السلام إلى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الاول حجة فأنسوا بالقدرح فى معتقدهم ولو قيل هذا فى الاول فلعلمهم كانوا ينفرون ولا يصغون الى الاستدلال، فما عرض لهم عليه السلام بانهم على ضلالة إلا بعد أن وثق باصغائهم إلى تمام المقصود واستماعهم له الى آخره. والدليل على ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترقى فى التوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم والتصريح بانهم على شرك حين تم قيام الحجة عليهم وتبليغ الحق وبلغ من الظهور غايته *

وفى هذه الجملة دليل من غير وجه على أن استدلاله عليه السلام ليس لنفسه بل كان محاجة لقومه. وكذا ما سياتى * وحمل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام استعجز نفسه فاستعان بربه عز وجل فى ذلك الحق وما سياتى على أنه إشارة الى حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر جدا، على أنه قيل: إن حصول اليقين من الدليل لا ينافى المحاجة مع القوم، ثم الظاهر: على ما قال شيخ الإسلام: أنه عليه السلام كان إذ ذاك فى موضع كان فى جانبه الغربى جبل شاهق يستتر به الكوكب والقمر وقت الظهور من النهار أو بعده بقليل وكان الكوكب قريبا منه وأفق الشرق مكشوف أولا وإلا فطلوع القمر بعد أفول الكوكب ثم أفوله قبل طلوع الشمس كما

ينبى عنه قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً﴾ أى مبتدأة فى الطلوع مما لا يكاد يتصور، وقال آخر: أن القمر لم يكن حين رآه فى ابتداء الطلوع . بل كان وراء جبل ثم طلع منه أو فى جانب آخر لا يراه وإلا فلا احتمال لأن يطلع القمر من مطالعه بعد أفول الكوكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس انتهى .

وأنت تعلم أن القول بوجود جبل فى المغرب أو المشرق خلاف الظاهر لاسمياً على قول شيخ الاسلام لان هذا الاحتجاج كان فى نواحى بابل على ما يشير اليه كلام المؤرخين وأهل الاثر وليس هناك اليوم جبل مرتفع بحيث يستتر به الكوكب وقت الظهور من النهار أو بعده بقليل، واحتمال كونه كان إذ ذاك ولم يبق بقنالى الاعوام بعيد، وكذا يقال على القول المشهور عند الناس اليوم: إن واقعة إبراهيم عليه السلام كانت قريباً من حلب لانه أيضاً ليس هناك جبل شامخ كما يقوله الشيخ على أن المتبادر من البروغ والافول البروغ من الاتفاق الحقيقى لذلك الموضع والافول عنه لامطلق البروغ والافول .

وقال الشهاب: إن الذى ألتجأ إلى ما ذكر التعقيب بالفاء ويمكن أن يكون تعقيباً عرفياً مثل تزوج فولد له إشارة إلى أنه لم تمض أيام وليال بين ذلك سواء كان استدلالاً أو وضعاً واستدراجاً لا أنه مخصوص بالثانى كما توهم على أنا لا نسلم ما ذكر إذا كان كوكباً مخصوصاً وإنما يرد لو أر يد جملة الكواكب أو واحد لا على التعمين فتأمل انتهى . ولا يخفى أن القول بالتعقيب العرفى والتزام أن هذا الاستدلال لم يكن فى ليلة واحدة وصيحته هو الذى يميل إليه القلب، ودعوى امكان طلوع القمر بعد أفول الكوكب حقيقة وقيل طلوع الشمس وأفوله قبل طلوعها لا يدعيها عارف بالهيئة فى هذه الآفاق التى نحن فيها لان امتناع ذلك عادة ولو أر يد كوكب مخصوص أمر ظاهر لاسمياً على ما جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن رؤية القمر كانت فى آخر الشهر . نعم قد يمكن ذلك فى بعض البروج فى عروض مخصوصة لكن يبينها وبينها مهامه فيج، ولعل لذلك أمر بالتأمل فتأمل ﴿قَالَ﴾ أى على المنوال السابق ﴿هَذَا رَبِّي﴾ إشارة إلى الجرم المشاهد من حيث هو لا من حيث هو مسمى باسم من الاسامى فضلاً عن حيثية تسميته بالشمس ولذا ذكر اسم الإشارة *

وقال أبو حيان يمكن أن يقال: إن أكثر لغة العجم لا تفرق فى الضمائر ولا فى الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتانيث بل المؤنث والمذكر عندهم سواء فاشير فى الآية إلى المؤنث بما يشار به إلى المذكر حين حكى كلام إبراهيم عليه السلام وحين أخبر سبحانه عن المؤنث (ببازغة وأقلت) أنت على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية *

وتعقب بأن هذا إنما يظهر لو حكى كلامهم بعينه فى لغتهم أما إذا عبر عنه بلغة العرب فالتعبر حكم لغة العرب، وقد صرح غير واحد بأن العبرة فى التذكير والتانيث بالحكاية لا المحكى ألا ترى أنه لو قال أحد: الكوكب النهارى طلع فحكيت به معناه وأقلت: الشمس طلعت لم يكن لك ترك التانيث بغير تارة بل لما وقع فى عبارته، وإذا تتبعنا ما وقع فى النظم الكريم رأيت أنه إنما يراعى فيه الحكاية على أن القول بأن محاوره إبراهيم عليه السلام كانت بالعجمية دون العربية مبنى على أن اسمعيل عليه السلام أول من تكلم بالعربية والصحيح خلافه .

وقيل: التذكير لتذكير الخبر وقد صرحوا فى الضمير واسم الإشارة مثله أن رعاية الخبر فيه أولى من رعاية المرجع لانه مناط الفائدة فى الكلام وما مضى فات، وفى الكشف بعد جعل التذكير لتذكير الخبر

وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث ألا تراه قالوا في صفة الله تعالى :علام ولم يقولوا علامة وإن كان العلامة أبلىح احترازا من علامة التانيث ، واعترض عليه بأن هذا في الرب الحقيقي مسلم وما هنا ليس كذلك . وأجيب بأن ذلك على تقدير أن يكون مسترشدا ظاهرا ، والمراد على المسلك الآخر اظهار صون الرب ليستدرجهم اذ لو حقر بوجه ما كان سببا لادم اصغائهم، وقوله تعالى: ﴿ هَذَا أَكْبَرُ ﴾ تأكيد لما رame عليه الصلاة والسلام من اظهار النصفة مع اشارة خفية - كما قيل - الى فساد دينهم من جهة أخرى ببيان أن الاكبر أحق بالربوبية من الاصغر، وكون الشمس أكبر عاقلها بما لاخفاء فيه ، والآثار في مقدار جرمها مختلفة . والذي عليه محققو أهل الهيئة انها مائة وستة وستون مثلا وربيع وثمن مثل الأرض وستة آلاف وستائة وأربعة وأربعون مثلا وثلاثا مثل للقمر، وذكروا أن الأرض تسعة وثلاثون مثلا وخمس وعشر مثل للقمر، وتحقيق ذلك في شرح مختصر الهيئة للبرجندي ﴿ فَلَا أَقْلَتْ ﴾ كما أقبل ما قبلها ﴿ قَالَ ﴾ لقومه صادحا بالحق بين ظهرانيهم: ﴿ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨ ﴾ أى من اشراكم أو من الذى تشركونه من الاجرام المحدثة المتغيرة من حال إلى أخرى المسخرة لمحدثها ، وانما احتج عليه السلام بالافول دون البروغ مع أنه ايضا انتقال قيل لتعدد دلالاته لانه انتقال مع احتجاب والاول حركة وهى حادثة فيلزم حدوث علها، والثاني اختفاء يستتبع امكان موصوفه ولا كذلك البروغ لانه وان كان انتقالا مع البروز لكن ليس للثاني مدخل فى الاستدلال . واعترض بأن البروغ أيضا انتقال مع احتجاب لأن الاحتجاب فى الاول لا حق وفى الثانى سابق ، وكونه عليه السلام رأى الكوكب الذى يعبدونه فى وسط السماء - كما قيل - ولم يشاهد بروغه فانما يصير نكتة فى الكوكب دون القمر والشمس إلا أن يقال بترجح الافول بعمومه بخلاف البروغ . والاولى ما قيل :إن ترتيب هذا الحكم ونظيره على الافول دون البروغ والظهور من ضروريات سوق الاحتجاج على هذا المساق الحكيم فان كلا منهما وإن كان فى نفسه انتقالا منافيا لاستحقاق معروضه للربوبية قطعا لكن لما كان الاول حالة موجبة لظهور الآثار والاحكام ملائمة لتوهم الاستحقاق فى الجملة رتب عليه الحكم الاول أعنى هذا ربى على الطريقة المذكورة، وحيث كان الثانى حالة مقتضية لانقاس الآثار وبطلان الاحكام المناهية للاستحقاق المذكور منافاة بينة يكاد يعترف بها كل مكابر عنيد رتب عليها ما رتب انتهى *

وبمعنى هذا ما قاله الامام فى وجه الاستدلال بالافول من أن دلالاته على المقصود ظاهرة يبرها كل أحد، فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول ، وتقل عن بعض المحققين أن الهوى فى حضيض الامكان أفول: وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل يمكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال سبحانه: (وان إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج إليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول القروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره ويتقصض ضوؤه ويذهب سلطانه ويصير ظلمة زول ومن

كأن كذلك لم يصلح للالهية ثم قال: فكلمة لا أحب الأفالين مشتملة على نصيب المقرين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين، وهناك أيضاً دقيقة أخرى وهو أنه عليه السلام إنما كان ينظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرق وكان صاعداً إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير. أما إذا كان غريباً وقريباً من الأفول فإنه يكون ضعيف التأثير قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على أن الإله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وإياله إلى النقصان، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزاً عن التدبير وذلك يدل على القدح في إلهيته *

ويظهر من هذا أن للأفول على قول المنجمين مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في إلهيته، ولا يخفى أن فهم الهوى في حضيض الإمكان من (فلما أقل) في هذه الآية بما لا يكاد يسلم، وكوت المراد فلما تحقق إمكانه لظهور أمارات ذلك من الجسمية والتحيز مثلاً قال الخ لا يخفى ما فيه، نعم فهم هذا المعنى من (لا أحب الأفالين) ربما يحتمل على بعد، ونقل عن حجة الإسلام الغزالي أنه حمل الكوكب على النفس الحيوانية التي أكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فكك، والشمس على العقل المجرد الذي أكل ذلك، وعن بعضهم أنه حمل الكوكب على الحس، والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستولى عليها قاهر لها وهو خلاف الظاهر أيضاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة نظير ذلك، وإنما يقتصر عليه السلام في الاحتجاج على قومه بأقول الشمس مع أنه يلزم من امتناع صفة الربوبية فيها لذلك امتناعها في غيرها من باب أولى *

وفيه أيضاً رعاية الإيجاز والاختصار ترقياً من الأدون إلى الأعلى مبالغة في التقرير والبيان على ما هو اللائق بذلك المقام ولم يمتنع عليهم الجسمية والتحيز ونحوهما بما يدركه الرائي عند الرؤية في أمارات الحدوث والإمكان اختياراً لما هو أوضح من ذلك في الدلالة وأتم، ثم إنه عليه السلام لما تبرأ من أتباعه آمنه توجه إلى مبدع هذه المصنوعات وموجدتها فقال : ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ أَيُّ أَوْجَدَ وَأُنْشَأَ السَّمَوَاتِ﴾ التي هذه الاجرام من أجزائها ﴿وَالْأَرْضِ﴾ التي تلك الأصنام من أجزائها ﴿حَنِيفاً﴾ أي مائلاً عن الأديان الباطلة والعقائد الزائفة كلها ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أصلاً في شيء من الأقوال والأفعال، والمراد من توجيه الوجه للذي فطر الخ قصده سبحانه بالعبادة *

وقال الإمام: المراد وجهت عبادتي وطاعتي، وسبب جواز هذا الجواز أن من كان مطيعاً لغيره متقادراً لآمره فإنه يتوجه بوجهه إليه فيجعل توجه الوجه إليه كناية عن الطاعة، والظاهر أن اللام صلة توجه. وفي الصحاح وجهت وجهي لله وتوجهت نحوك واليك، وظاهره التفرقة بين وجه وتوجه باستعمال الأول باللام والثاني بالي، وعليه وجه اللام هنا دون إلي ظاهر، وليس في القاموس تعرض لهذا الفرق. وادعى الإمام أنه حيث كان المعنى توجيه وجه القلب إلى خدمته تعالى وطاعته لأجل عبوديته لا توجه القلب إليه جل شأنه لأنه متعال عن الحيز والجهة تركت إلى واكتفى باللام فتركها. والاكتفاء باللام هنا دليل ظاهر على كون المعبود متعالياً عن الحيز والجهة وفي القلب من ذلك شيء. فان قيل: إن قصارى ما يدل عليه الدليل أن الكوكب

والشمس والقمر لا يصاح شيء منها للربوبية والالوهية ولا يازم من هذا القدر نفى الشرك مطلقاً وإثبات التوحيد فلم يزم عليه السلام باثبات التوحيد ونفى الشرك بعد إقامة ذلك الدليل ، فالجواب بأن القوم كانوا مساعدين على نفى سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل على أن هذه الأشياء ليست أرباباً ولا آلهة وثبت بالاتفاق نفى غيرها لاجرم حصل الجزم بنفى الشركاء على الإطلاق . ثم ان المشهور أن هذا الاستدلال من أول ضروب الشكك الثاني .

والشخصية عندهم في حكم السكاية كأنه قيل : هذا أو القمر أو هذه آفل أو أفلت ولا شيء من الآلهة بآفل أو ربي ليس بآفل ينتج هذا أو القمر أو هذه ليس بالله أوليس يرى . أما الصغرى فهي كما صرح بها في قوله تعالى . (فلما آفل) في الموضعين ، وقوله سبحانه : (فلما أفلت) في الآخر ، وأما الكبرى فأخوذة من قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) لأنه يشير إلى قياس . وهو كل آفل لا يستحق العبودية . وكل من لا يستحق العبودية فليس بالله ينتج من الأول كل آفل ليس بالله ، ويستتازم لاشيء من الآفل بالله لا استتازم الموجبة المدعولة السالبة المحصلة . ويصح جعل الكبرى ابتداء سالية فينتج ما ذكر وينعكس إلى لاشيء من الآلهة بآفل ، وهي إحدى الكبريين . ويعلم من هذا بأدنى التفات كيفية أخذ الكبرى الثانية *

وقال الملوي : الأحسن أن يقال إن قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) يتضمن قضية وهي لاشيء من الآفل يستحق العبودية فتجعل كبرى لصغرى ضرورية وهي الآلهة المستحق للعبودية ينتج لاشيء من الآلهة بآفل وإذا ضمت هذه النتيجة إلى القضية السابقة وهي هذا آفل ونحوه أنتج من الثاني هذا ليس بالله أو لاشيء من القمر بالله ، وإن ضمنت عكسها المستوى إليها أنتج من الأول المطلوب بعينه فلا يتعين الثاني في الآية بل الأول مأخوذ منها أيضاً . فتأمل فيه ولا تنفل *

(وَحَاجَهُ قَوْمُهُ) أى خاصموه - كما قال الريح - أو شرعوا في مغالته في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة واقعة في حضيض التقليد وأخرى بالتخريف والتهديد (قَالَ) منكرًا عليهم حاجتهم له عليه السلام مع قصورهم عن تلك المرتبة وعزة المطالب وقوة الخصم ووضوح الحق (أَنَحَاجُوهُ فِي اللَّهِ) أى في شأنه تعالى ووحدانيته سبحانه . وقرأ نافع . وابن عامر في رواية ابن ذكوان بتخفيف النون ففيه حذف إحدى التوئينه واختلاف في أيهما المحذوفة . فقيل : نون الرفع وهو مذهب سيدييه . ورجح بأن الحاجة دعت إلى نون مكسورة من أجل الباء . ونون الرفع لا تكسر . وبأنه جاء حذفها كما في قوله :

لله نية في بعض صاحبه بنعمة الله تقايكم وتقولونا

أراد تقولونا والنون الثانية هنا ليست وقاية بل هي من الضمير وحذف بعض الضمير لاجوز وبأنها نائية عن الضمة وهي قد تحذف تخفيفاً كما في قراءة أبي عمرو . ينصركم ويشعركم ويأمركم . وقيل نون الوقاية . وهو مذهب الأخفش ، ورجح بأنها الزائدة التي حصل بها الثقل . وقوله تعالى : (وَقَدْ هَدَانَا) في موضع الحال من ضمير المتكلم مؤكدة للانكار . فإن كونه عليه الصلاة والسلام . مهدياً من جهة الله تعالى ومؤيداً من عنده سبحانه مما يوجب الكف عن حاجته صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم المبالاة بها والالتفات إليها إذا وقعت . قيل : والمراد وقد هدان إلى إقامة الدليل عليكم بوحدانيته عن شأنه ، وقيل : هدان إلى الحق بعد

ما سلك طريقكم بالقرآن والتقدير وتبين بطلانها تبيناً تاماً كما شاهدتموه ، وعلى القولين لا يقتضى سبق ضلال له عليه الصلاة والسلام وجهل بمعرفة به جل وعلا . «وهذان» يرسم - كما قال الأجهوري - بلاياً .

﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ﴾ جواب كما روى عن ابن جريج عما خوفوه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل كما قال لهود عليه السلام قوله (إن نقول الاعتراك ببعض آلهتنا بسوء) وهذا التخريف قيل: كان على ترك عبادة ما يعبدونه ، وقيل: بل على الاستخفاف به واحتقاره بنحو الكسر والتنقيص . قيل: وأعل ذلك حين فعل بالهتهم ما فعل بما قص الله تعالى علينا ، وفي بعض الآثار أنه عليه السلام لما شب وكبر جعل أتر يصبغ الأصنام فيعطيلها ليدعها فيذهب وينادي من يشتري ما يضره ولا ينفعه فلا يشتريها أحد فإذا بارت ذهب بها إلى نهر وضرب فيه رؤوسها وقال لها اشترى استهزاء بقومه حتى نشأ فيهم استهزاؤه فجادلوه حينئذ وخوفوه . وما موصولة اسمية حذف عائدها ، والضمير المجرور لله تعالى أى لا أخاف الذى تشركون به سبحانه ، وجوز أن يكون عائداً إلى الموصول والباء سببيه . أى الذى تشركون بسببه ، وأن تكون نكرة موصوفة . وأن تكون مصدرية .

وقوله تعالى : ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ بتقدير الوقت عند غير واحد مستثنى من أعم الأوقات استثناء مفرغاً . وقال بعضهم : إن المصدر منصوب على الظرفية من غير تقدير وقت ، ومنع ذلك ابن الأنباري مفرقا بين المصدر الصريح فيجوز نصبه على الظرفية وغير الصريح فلا يجوز فيه ذلك . وابن جني لا يفرق بين الصريح وغيره . ويجوز ذلك فيهما على السواء والاستثناء متصل في رأى . و«شيئاً» منقول أو مفعول مطلق أى لا أخاف ما تشركون به في وقت من الأوقات إلا في وقت مشيئته تعالى شيئاً من إصابة مكروه لى من جهتها أو شيئاً من مشيئته تعالى إصابة مكروه لى من جهتها وذلك إما هو من جهته تعالى من غير دخل لآلهتكم في إيجاده وإحداه . وجوز بعضهم أن يكون الاستثناء منقطعاً على معنى ولكن أخاف أن يشاء ربى خوفاً ما أشركتكم به ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضديده عليه السلام إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالصة عن مصلحة تعود إليه بالتبعية أو إظهار منه عليه الصلاة والسلام لاتباعه لحكمه سبحانه وتعالى واستسلام لأمره واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته تعالى .

﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ كانه تعالى الاستثناء أى احاط بكل شيء علماً فلا يعد أن يكون في علمه سبحانه انزال المكروه لى من جهتها بسبب من الأسباب ونصب «علماً» على التمييز المحول عن الماعل ، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية لوسع من غير لفظه ، وفي الأظهار في موضع الإضمار تأكيد للعنى المذكور واستلذاً بذكره تعالى : ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ أى أنتم ضلون بعد ما أروضتكم لكم عن التأمل في أن آلهتكم بمعزل عن القدرة على شيء ما من النفع أو الضر فلا تتذكرون أنها غير قادرة على إضرارى . وفي إيراد التذكير دون التفكير ونحوه إشارة إلى أن أمر آلهتهم مركز في العقول لا يتوقف إلا على التفكير .

﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُكُمْ﴾ استئناف - كما قال شيخ الإسلام - مسوق لثنى الخوف عنه عليه السلام بحسب زعم الكفرة بالطريق الإلزامى بعد نفيه عنه بحسب الواقع ونفس الأمر ، والاستفهام لانكار

الوقوع ونفيه بالكلية ، وفي توجيه الانكار إلى كيفية الخوف من المبالغة ، ليس في توجيهه إلى نفسه بأن يقال : أخاف لما أن كل موجود لا يتخلو عن كيفية فاذا اتنى جميع كفياته فقد اتنى وجوده من جميع الجهات بالطريق البرهاني ، و«كيف» حال العوامل فيها «أخاف» وما موصولة وأنكره موصوفة والعائد محذوف ، وجوز أن تكون مصدرية . وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَخَافُونَّ أَنتُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ﴾ في موضع الحال من ضمير أخاف بتقدير مبتدأ لمكان الواو . وقيل : لأحاجة إلى التقدير لأن المضارع المنفى قد يقرن بالفاء ، ولا حاجة هنا إلى ضمير عائد إلى ذى الحال لأن الواو كافية في الربط وهو مقرر لانكار الخوف ونفيه عنه عايد السلام ، وقد لا عتارفهم بذلك فانهم حيث لم يخافوا في محل الخوف فلا تن لا يخاف عليه السلام في محل الأمن أولى وأحرى أى كيف أخاف أنا ما ليس في حيز الخوف أصلا وأنتم لا تخافون غائلة ما هو أعظم المخوفات وأهلها وهو اشراككم بالله تعالى الذى فطر السموات والأرض ما هو من جملة مخلوقاته وعبر عنه بقوله سبحانه : ﴿مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ أى حجة على طريق التهمك . قيل : مع الايدان بأن الآدور الدينية لا يقول فيها إلا على الحجة المنزلة من عند الله تعالى . وضمير «به» عائد على الموصول والكلام على حذف مضاف أى بإشراكه . وجوز أن يكون راجعا إلى الاشراك المقيد بتعلقه بالموصول ولا حاجة إلى العائد ، وهو - على ما قبل - مبنى على مذهب الاخفش في الاكتفاء في الربط برجوع العائد إلى ما يتلبس بصاحبه . وذكر متعلق الاشراك وهو الاسم الجليل في الجملة الحالية دون الجملة الأولى . قيل - لأن المراد في الجملة الحالية تنويع الأمر وذكر المشترك به أدخل في ذلك * .

وقال بعض المحققين : الظاهر ان يقال في وجه الذكر في الثانية والترك في الأولى إنه لما قيل قبيل هذا «ولا أخاف ما أشركتم به» كان ما هنا كالتركرار له فتناسب الاختصار وأنه عليه السلام حذفه إشارة إلى بعد وحدانيته تعالى عن الشرك فلا ينبغي عنده نسبته إلى الله تعالى ولا ذكر معه . ولما ذكر حال المشركين الذين لا ينزهونه سبحانه عن ذلك صرح به ، وقيل : إن ذكر الاسم الجليل في الجملة الثانية ليعود إليه الضمير في «ما لم ينزل» وليس بشئ . لأنه يكفي سبق ذكره في الجملة ، وقيل : لأن المقصود انكاره عليه السلام عدم خوفهم من اشراكهم بالله تعالى لأنه المنكر المستبعد عند العقل السليم لا مطلق الانكار ولا كذلك في الجملة الأولى فان المقصود فيها إنكار أن يخاف عليه السلام غير الله تعالى سواء كان مباشره الكفار أولا ، وليس بشئ . أيضا لأن الجملة الثانية ليست داخلة مع الأولى في حكم الانكار إلا عند مدعى اللطف وهو بما لا سبيل إليه أصلا لفضائه إلى فساد المعنى قطعا لما تقدم أن الانكار بمعنى النفي بالكلية فيؤول المعنى إلى نفي الخوف عنه عليه السلام ونفى نفيه عنهم وأنه بين الفساد ، وأيضا ان «ما أشركتم» كيف يدل على ما سوى الله تعالى غير الشرك ان هذا الاشئ عجاب ثم ان الآية نص في أن الشرك ما لم ينزل به سلطان . وهل يتمتع عقلا حصول السلطان في ذلك أم لا ، ظاهر كلام بعضهم . وفي أصول الفقه ما يؤيده في الجملة الثاني والذي اختاره الأول ، وقول الامام : إنه لا يتمتع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبله للدعاء ليس من محل الخلاف كما لا يخفى على الناظر فانظر *

(فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ) كلام مرتب على انكار خوفه عليه السلام في محل الامن مع تحقق عدم

خوفهم في محل الخوف مسوق لاجلهم الى الاعتراف باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الامن وعدم استحقاقهم لما هم عليه، وبهذا يعلم مافي دعوى أن الانتكار في الجملة الأولى لنفى الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع، وإنما جئ بـ"بصينة التفضيل المشعرة باستحقاقهم له في الجملة لاستنزاهم عن رتبة المكابرة والاعتداف بسوق الكلام على سنن الانصاف، والمراد بالفريقين الفريق الآمن في محل الآمن والامن في محل الخوف، فإثار مافي النظم الكريم - كما قيل - على أن يقال: فإينا أحق بالامن أنا أم أئتم؟ لتأكيد الاجاء إلى الجواب بالثنيه على علة الحكم والتفادى عن التصريح بتخطئتهم التي ربما تدعو إلى اللجاج والعناد مع الإشارة بمافي النظم إلى أن أحقية الامن لا تنخصه عليه السلام بل تشمل كل واحد ترغيبا لهم في التوحيد (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨١) أى من هو أحق بذلك أو شئ من الأشياء أو ان كنتم من أولى العلم فاخبروني بذلك. وقرى. (سلطانا) بضم اللام، وهى لغة اتبع فيها العلم العلم (الَّذِينَ آمَنُوا) استئناف يحتمل أن يكون من جهة تعالى مبين للجواب الحق الذى لا يحيد عنه.

وروى ذلك عن محمد بن اسحق. وابن زيد. والجبايى. ويحتمل أن يكون من جهة ابراهيم عليه السلام. وروى ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه، واستشكل كونه استئنافا بأنه لا يمكن جملة يائنا لأنه ما كان جواب سؤال مقدر، وهذا جواب سؤال عمق ولا نحويا لما قال ابن هشام: إن الاستئناف التحوى ما كان في ابتداء الكلام ومنقطعا عما قبله وهذا مرتبط بما قبله لا ارتباط الجواب والسؤال ضرورة وليس عندنا غيرهما. وأجيب باختيار كونه نحويا، ومعنى كونه منقطعا عما قبله أن لا يعطف عليه ولا يتعلق به من جهة الاعراب وإن ارتبط بوجه آخر، وقيل: المراد بابتداء الكلام ابتداء تحقيقه أو تقدير أى الفريق الذين آمنوا بما يجب الايمان به (وَلَمْ يَلْبَسُوا) أى لم يخالطوا (إِيمَانَهُمْ) ذلك (بِظُلْمٍ) أى شرك كما يفعله الفريق المشركون حيث يزعمون أنهم مؤمنون بالله تعالى وان عبادتهم لغيره سبحانه معه من ثبات ايمانهم وأحكامه لكونها لاجل التقريب والشفاعة كما ينهى عنه قولهم: (مانعبدكم الا ليقربونا إلى الله زلفى) وإلى تفسير الظلم بالشرك هنا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وابن المسيب. وقتادة. ومجاهد. وأكثر المفسرين. ويؤيد ذلك أن الآية واردة مورد الجواب عن حال الفريقين.

ويدل عليه ما أخرجه الشيخان وأحمد، والترمذى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضى الله تعالى عنهم وقالوا: أيانا لم يظلم نفسه؟ فقال ﷺ: ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان عليه السلام لابنه (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) ولا يقال: أنه لا يلزم من قوله: (إن الشرك) الخ أن غير الشرك لا يكون ظلما لأنهم قالوا: إن التثنية في (بظلم) للتعظيم فكأنه قيل: لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم، ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل لإفراذه، وقيل: المراد به المعصية وحكى ذلك عن الجبايى، والبلخي، وارتضاء الرخشى تبعالجهور المعتزلة واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا آمن له ولا نجاة من العذاب حيث دلت بتقديم لهم الآتى على اختصاص الامن بمن لم يخالط إيمانه بظلم أى بفسق وادعوا أن تفسيره بالشرك يابأ ذكر اللبس أى

الخطأ إذ هو لا يجمع الايمان للضدية وإنما يجمع المعاصي، والحديث خبر واحد فلا يحمل به في مقابلة الدليل القطعي، والقول بأن الفسق أيضا لا يجمع الايمان عندهم أيضا فلا يتم لهم الاستدلال لكونه اسما لفعل الطاعات واجتناب السيئات حتى أن الفاسق ليس بمؤمن كما أنه ليس بكافر مدفع. كما قيل - بأنه كثيرا ما يطلق الايمان على نفس التصديق بل لا يكاد يفهم منه بلفظ الفعل غير هذا حتى أنه يطبق عليه عمل الصالحات كما جاء في غير مائة. وأجيب بأنه أريد بالايمان تصديق القلب وهو قد يجمع الشرك كان يصدق بوجود الصانع دون واحدانيته كما أشرنا اليه آنفا، ومن ذلك قوله تعالى: (وما يؤمنه أن يكثرهم بالله إلههم) (مشركون) وكذا إذا أريد به مطلق التصديق سواء كان باللسان أو غير ذلك المجامعة على هذا أظهر كما في المناقش ولو أريد به التصديق بجميع ما يجب التصديق به بحيث يخرج عن الكفر يقال: إنه لا يلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه أنه مؤمن ومشارك بل تقتضيه بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا أو تصافه بالايمان ثم الكفر ثم الايمان ثم الكفر مرارا، وبعد تسليم جميع ما ذكر نقول: إن قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ إنما يدل على اختصاص الأمن بغير العصاة وهو لا يوجب كون العصاة معذنين البتة بل خائفين ذلك موقعين لاحتمال ورجحان جانب الوقوع. وقيل المراد من الأمن الآمن من خلود العذاب لا الأمن من العذاب مطلقا، والموصول مبتدأ واسم الإشارة مبتدأ ثان والاشارة الى الموصول من حيث اتصافه بما في حيز الصلة وفي الإشارة اليه بما فيه معنى البعد بعد وصفه بما ذكره مالا يخفى، وجملة «لهم الأمن» من الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر خبر المبتدأ الثاني والجملة خبر الأول، وجوز أن يكون «أولئك» بدلا من الموصول أو عطف بيان له «لهم» هو الخبر و«الأمن» فاعلا للظرف لاعتماده على المبتدأ، وأن يكون «لهم» خبرا مقدما و«الأمن» مبتدأ مؤخر والجملة خبر الموصول، وجوز أبو البقاء كون الموصول خبرا مبتدأ محذوف وقال: التقدير هم الذين ولا يخلعون بعد ولا كثرون على الأول ﴿وَهُمْ مَهْتَدُونَ ٨٢﴾ الى الحق ومن عداهم في ضلال مبين، وقدر بعضهم الى طريق توجب الأمن من خلود العذاب ﴿وَتِلْكَ﴾ إشارة الى ما احتج به ابراهيم عليه السلام من قوله سبحانه: (فلما جن عليه الليل) الخ، وقيل من قوله سبحانه: (أتأجلون) - إلى - وهم مهتدون) وتركب حجة اصطلاحية منه يحتاج إلى تأمل وما في اسم الإشارة من معنى البعد لتفخيم شأن المشار اليه، وهو مبتدأ وقوله عز شانه: ﴿حُجَّتُنَا﴾ خبره، وفي إضافته الى نون العظمة من التفخيم مالا يخفى، وقوله تعالى: ﴿آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ أى أرشدناه اليها أو علمناه إياها في موضع الحال من حجة والعاقل فيه معنى الإشارة أو في محل الرفع على أنه خبر ثان أو هو الخبر و«حجتنا» بدل أو بيان للبتدأ، وجوز أم تكون جملة «آتيناه» الخ معترضة أو تفسيرية ولا يخفى بعده، و«إبراهيم» مفعول أول آتيناه قدم على الثاني لكونه ضميرا * وقوله سبحانه: ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ متعلق بحجتنا أن جعل خبرا لتلك أو محذوف إن جعل بدلا لثلاث يازم الفصل بين أجزاء البذل بأجنبي أى آتيناه لإبراهيم حجة على قومه، ولم يجوز أبو البقاء تعلقه بحجتنا أصلا للبصرية والفصل، وأهل المجوز لا يرى المصدرية مانعة عن تعلق الظرف ويحمل الفصل مغفرا، وقيل: يصح

تعلقه بآيتينا لتضمنه معنى الغلبة . وقوله عز شأنه : ﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ ﴾ أى رتبنا عظمة عالية من العلم والحكمة مستأنف لاجل له من الاعراب مقرر لما قبله ، وجوز أبو البقاء أن يكون في محل نصب على أنه حال من فاعل « آيتينا » أى حال كوننا رافعين ، ونصب « درجات » إما على المصدرية بتأويل رفعات أو على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات أو على التمييز ومفعول نرفع قوله تعالى : ﴿ مَنْ نَشَاءُ ﴾ وتأخيره على الأوجه الثلاثة الأخيرة لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، ومفعول المشيئة محذوف أى من نشاء رفعه حسبما تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة ، وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن ذلك سنة مستمرة فيما بين المصطفين الأخيار غير محتصة بأبراهيم عليه السلام . وقرئ (يرفع) بالياء على طريقة الالتفات وكذا «نشاء» وقرأ غير واحد من السبعة «درجات» بالاضافة على أنه مفعول (نرفع) ورفع درجات الانسان رفع له ، وجوز بعضهم جعله مفعولا أيضا على قراءة التثوين وجعل من يتقدير لمن وهو بعيد .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ ﴾ أى فى كل ما يفعل من رفع وخفض ﴿ عَلِيمٌ ۝٨٣ ﴾ أى بحال من يرفعه واستعداده له على مراتب متفاوتة ، وإن شئت عممت ويدخل حينئذ ما ذكر دخولا أوليا لتأويل لما قبله ، وفى وضع الرب مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان حال ابراهيم عليه السلام ما لا يخفى من إظهار من مزيد اللطف والعناية به صلى الله تعالى عليه وسلم . هذا وقد ذكر الامام فى هذه الآيات الابراهيمية عدة أحكام ، الأول أن قوله سبحانه : (لاحب الآفلين) يدل على أنه عز وجل ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا فيكون آفلا والآفل ينافى الربوبية ، ولا يخفى أن عد تلك الغيبة المفروضة أفولا لا يخلو عن شىء لأن الآفل احتجاب مع انتقال تلك الغيبة المفروضة لم تكن كذلك بل هى مجرد احتجاب فيما يظهر نعم أنه ينافى الربوبية أيضا لكن الكلام فى كونه أفولا ليم الاحتجاج بالآية ، لا يقال قد جاء فى حديث الامراء ذكر الحجاب فكيف يصح القول بأن الاحتجاب مناف للربوبية لأننا نقول : الحجاب الوارد فى القرآن القاضى عياض - إنما هو فى حق العباد لا فى حق تعالى فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزه عما يحجبهم إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس ، ونص غير واحد أن ذكر الحجاب له تعالى تمثيل لمنعه سبحانه الخالق عن رؤيته . وقال السيد النقيب فى الدرر والقرر : العرب تستعمل الحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور فيقول أحدهم لغيره إذا استبعد فهمه : بينى وبينك حجاب ويقولون لما يستصعب طريقه : بينى وبينه كذا حجب وموانع وسواتر وما جرى مجرى ذلك . والظاهر على هذا أن فيما ذكر مجاز فى المفرد فتدبر . الثانى أن هذه الآية تدل على أنه يمتنع أن يكون تعالى يحيط ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى والا لحصل معنى الآفل . وأنت تعلم أن الواصفين بهم عز شأنه بصفة النزول حيث سمعوا حديثه الصحيح عن رسولهم صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقولون : إنه حركة وانتقال كما هو كذلك فى الأجسام بل يفوضون تعيين المراد منه الى الله تعالى بعد تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقين وحينئذ لا يرد عليه أنه فى معنى الآفل الممتنع على الرب جل جلاله .

الثالث أنها تدل على أنه جل شأنه ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا
وحينئذ يحصل معنى الأقول وهو ظاهر . الرابع أن ما ذكر يدل على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل
لا على التقليد والا لم يكن الاستدلال فائدة البتة . الخامس أنه يدل على أن معارف الأنبياء برهيم استدلالية
لا ضرورية والا لما احتاج إبراهيم عليه السلام الى الاستدلال . السادس أنه يدل على أنه لا طريق الى
تحصيل معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته اذا ما كان تحصيلها بطريق آخر لما عدل
عليه السلام الى هذه الطريقة ، ولا يخفى عليك ما في هذين الأخيرين . السابع أن قوله سبحانه: (وتلك حجتنا)
الخ يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت في عقل إبراهيم عليه السلام بآباء الله تعالى واطهارها في عقله
وذلك يدل على أن الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ، ويتأكد ذلك بقوله سبحانه: (نرفع
درجات) الخ . الثامن أن قوله سبحانه (نرفع) الخ . يدل على فساد طعن الحشوية في النظر وتقرير الحجة
وذكر الدليل، وفيها أحكام آخر لا تخفى على من يتدبر .

(ومن باب الإشارة فيها) (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) حين رآه محتجبا بظواهر عالم الملك عن حقائق
المسكوت وربوبيته تعالى للأشياء معتقدا تأثير الآكوان والاجرام ذاهلا عن الملكوت جل شأنه (أتعتقد
أصناما) أى أشباحا خالية بذواتها عن الحياة (ماله) فتعتقد تأثيرها (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر
عند من كشف عن عينه الغيب (وكذلك نرى إبراهيم مملوكا) مسكوتا السموات والأرض) أى نوقفه على القوى
الروحانية التي تدبرها أمر العالم العلوى والسفلى أو نوقفه على حقيقتها (وليسكون من المؤمنين) أى أهل الايقان
العالين أن لا تأثير إلا لله تعالى يدبر الأمر بأسمائه سبحانه (فلما جن عليه الليل) أى أظلم عليه ليل عالم الطبيعة
الجسمانية ، وذلك عند الصوفية في صباه وأول شبابه (رأى كوكبا) وهو كوكب النفس المسماة قروحا حيوانية
الظاهر في مملوكات الهيكل الانساني . فقال حين رأى فيضه وحياته وترتيبه من ذلك باسنان الحال (هذاري)
وكان الله تعالى يريه في ذلك الحين باسمه المحيي (فلما أفل) بطالع نور القلب (قال لأحب الآفلين فلما رأى
القمر) أى قر القلب «بازغا» من أفق النفس ووجد فيضه بمكاشفات الحقائق والمعارف وترتيبه منه «قال
هذا ربى» وكان الله تعالى يريه إذ ذاك باسمه العالم والحكيم «فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى» إلى نور وجهه
«لا كون من القوم الضالين» المحتجبين بالباطن عنه سبحانه «فلما رأى الشمس) أى شمس الروح «بازغة»
متجلية عليه «قال» إذ وجد فيضه وشهوده وترتيبه منها «هذاري» وكان سبحانه يريه حينئذ باسمه الشيد والعلی
العظيم «هذا أكبر» من الأولين «فلما أفلت» بتجلي أنوار الحق وتشعشع سبحات الوجه «قال يا قوم إني
برئ مما تشركون» إذ لا وجود لغيره سبحانه «إني وجهت وجهي» أى أسلمت ذاتي ووجودي «للذي فطر»
أوجد «السموات والأرض» أى سموات الأرواح وأرض النفس «حنيفا» مائلا عن كل ما سواه حتى عن
وجودي وميل بالفناء فيه جل جلاله «وما أنا من المشركين» في شئ «وحاجه قومه» في ترك السوى «قال
أتعاجون في الله وقدهان» إلى وجوده الحق وتوحيده «الذين آمنوا» الايمان الحقيقي «ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم» من ظهور نفس أو قلب أو وجود بقية «أولئك لهم الامن» الحقيقي «وهم مهتدون» حقيقة إلى الحق .
وقال النيسابوري: قديور في الخلد أن إبراهيم عليه السلام جن عليه ليل الشبهة وظلمتها فظن أولا في عالم

الاجسام فوجدتها آفة في أفق التغيير فلم يرها تصلح للالهية فارتقى منها إلى عالم النفوس المدبرة للاجسام فرآها آفة في أنتى الاستكمال فكان حكمها حكم مادونها فصعد منها إلى عالم العقول المجرد فصادفها آفة في أنتى الامكان فلم يبق إلا الواجب ، وقيل : غير ذلك ، وما ذكره مبنى على أن الاحتجاج كان مع نفسه عليه السلام وهو الذى ذهب اليه البعض من المفسرين ورووا في ذلك خبرا طويلا وهو مذکور في كثير من الكتب مشهور بين العامة ، والخيار عندى ما علمت والله تعالى يقول الحق وهو يهتدى السبيل ه

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ﴾ أى لا إبراهيم عليه السلام ﴿إِسْحَاقَ﴾ وهو ولده من سارة عاش مائة وثمانين سنة . وفى نديم الفريد أن معنى اسحق بالعربية الضحاك ﴿وَيَعْقُوبَ﴾ وهو ابن اسحق عاش مائة وسبعاً وأربعين سنة ، والجملة عطف على قوله تعالى «وتلك حجتنا» الخ ، وعطف الفعلية على الاسمية بما لا نزاع في جوازه ، ويجوز على بعد أن تكون عطفاً على جملة «واتينا» بناء على أنها لا محل لها من الاعراب كما هو أحد الاحتمالات

وقوله تعالى : ﴿كُلًّا﴾ مفعول لما بعده وتقديره عليه للقصر بالنسبة إلى غيرهما بل بالنسبة إلى أحدهما أى كل واحد منهما ﴿هَدَيْنَا﴾ لأحدهما دون الآخر ، وقيل : المراد كلا من الثلاثة ، وعليه الطائفة . واختار كثير من المحققين الأول لأن هداية ابراهيم عليه السلام معلومة من الكلام قطعاً وترك ذكر المهدي ائيه لظهور أنه الذى أوتى ابراهيم عليه السلام قائمها متعبدان به *

وقال الجبائي : المراد هديناهم ببذل الثواب والكرامات ﴿وَنُوحًا﴾ قال شيخ الاسلام : منصوب بمضمر يفسره ﴿هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ ولعله إنما لم يجعله مفعولاً مقدماً للذكر لثلاث يفسر بين العاطف والماءطوف بشئ أو يخلو التقديم عن الفائدة السابقة أعنى القصر ولا يخلو ذلك عن تأمل أى من قبل ابراهيم عليه السلام ه ونوح كما قال الجوابي - أعجى عرب زاد الكرمانى ، ومعناه السريانية الساكن ، وقال الحاكم فى المستدرک : إنما سمى نوحاً لكثرة بكاؤه على نفسه واسمه عبدالغفار ، والأول أثبت عندى ، وأكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم - كما قال الحاكم - أنه عليه السلام كان قبل ادريس عليه السلام . وذكر النسابون أنه ابن ملك بفتح اللام وسكون الميم بعدها كاف ابن متوشاخ بفتح الميم وتشديد المثناة المضمومة بعدها واو ساكنة وفتح الشين المعجمة واللام والخاء المعجمة ابن اخنوخ بفتح الخاء المعجمة وضم النون الخفيفة وبعدها واو ساكنة ثم معجمة وهو ادريس فيها يقال . وروى الطبرانى عن أبى ذر رضى الله تعالى عنه قال : «قلت يارسول الله من أول الانبياء؟ قال : آدم عليه السلام قلت : ثم من ؟ قال نوح عليه السلام . وبينهما عشرة قرون » وهذا ظاهر فى أن ادريس عليه السلام لم يكن قبله ه

وذكر ابن جرير أن مولده عليه السلام كان بعد وفاة ادم عليه السلام بمائة وستة وعشرين عاماً . وذكره سبحانه هنا قيل لأنه لما ذكر سبحانه انعامه على خياله من جهة الفرع ثنى بذكر انعامه عليه من جهة الأصل فان شرف الوالد سار إلى الولد ، وقيل : إنما ذكره سبحانه لأن قومه عبدوا الاصنام فذكره ليكون له به أسوة ، وأما أنه ذكر لما مر فلا إزداد دلالة على علاقة الأبوة ليقبل ودلالة (من قبل) على ذلك غير ظاهرة . وقع بعضهم بالهشيرة عن ذلك ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ﴾ الضمير عند جمع لا إبراهيم عليه السلام لأن مساق النظم الجليل لبيان شؤونه

وما من الله تعالى به عليه من إيتاء الحجة ورفع الدرجات وهبة الأولاد الإنبياء وإبقاء هذه الكرامة في نسله كل ذلك لأبرام من ينتمى إلى ملته من المشرّكين واليهود، واختار آخرون كونه لنوح عليه السلام لأنه أقرب ولأنه ذكر في الجملة لوطا عليه السلام وليس من ذرية إبراهيم بل كان ابن أخيه كما سيأتى إن شاء الله تعالى آمن به وشخص معه مهاجرا إلى الشام فأرسله الله تعالى إلى أهل سدوم، وكذلك يونس عليه السلام لم يكن من ذريته فيما ذكر محبى السنة فلو كان الضمير له لاختص بالمعدودين في هذه الآية والتي بعدها، وأما المذكورون في الآية الثالثة فعتق علي-نوحا- ولا يجب أن يعتبر في المعتوف ما هو قيد في المعتوف عليه، ولا يضر ذكر اسماعيل هناك وإن كان من ذرية إبراهيم عليهما السلام لأن السكوت عن إدراج في النرية لا يقتضى أنه ليس منهم وإنما لم يعد -كما قال بعض المحققين-: في موهبة كاسحق لأن هبة اسحق كانت في كبره وكبر زوجته فكانت في غاية الغرابة، وذكر يعقوب لأن إبقاء النبوة بطنا بعد بطن غاية النعمة، ولم يعطف «كلا هديناه» لأنه مؤكداً لكونه نعمة *

ومن الناس من ادعى أن يونس عليه السلام من ذرية إبراهيم عليه السلام وصرح في جامع الاصول إنه كان من الاسباط في زمن شعيا، وحينئذ يبقى لوط فقط خارجا ولا يترك له أرجاع الضمير على إبراهيم وجعله مختصا بالمعدودين في الآيات الثلاث لأنه لما كان ابن أخيه آمن به وهاجر معه أمكن أن يجعل من ذريته على سبيل التغليب كما قال الطيبي. وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الإنبياء عليهم السلام كلهم مضافون إلى ذرية إبراهيم وإن كان منهم من لم يلحقه بولادة من قبل أم ولا أب لأن لوطا ابن أخى إبراهيم والعرب تجعل العم أبا كما أخبر الله تعالى عن أبناء يعقوب أنهم (قالوا نعبد إلهك وإله آبائكم إبراهيم وإسماعيل واسحق) مع أن اسماعيل عم يعقوب. والجار والمجور متعلق بفعل مضمر مفهوم مما سبق، وقيل: بمحذوف وقع حالا من المذكورين في الآية واختير الأول أى وهديناه من ذريته (داود) هو -كما قال الجلال السيوطي- ابن يشا بكسر الهمزة وسكون الياء المثناة التحتية وبالثنين المعجمة ابن عوبر بمهملة وموحدة بوزن جعفر ابن عابر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلون بن يخيئون بن عمى بن يارب -بفتح ياء- بفتح ياء وآخره باء موحدة ابن رام بن حضرموت بمهملة ثم معجمة بن فارص بفاء وآخره مهملة بن يهوذا بن يعقوب قال كعب: كان أحمر الوجه سبط الرأس أيضا الجسم طويل اللحية فيها جموعة حسن الصوت والخلق وجسع له بين النبوة والملك: ونقل النووي عن المؤرخين أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها أربعون وله اثنا عشر ابنا (وسليمان) ولده قال كعب: كان أيضا جسما وسما وضينا جميلا خاشعا متواضعا وكان أبوه يشاوره في كثير من أموره في صغر سنه لوفور عقله وعلمه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه ملك الأرض، وعن المؤرخين أنه ملك وهو ابن ثلاث عشرة سنة وأبدا بناء بيت المقدس بعد ما كنهه باريع سنين وتوفى وله ثلاث وخمسون سنة، وتقديم المفعول الصريح للاهتمام بشأنه مع ما في المفاعيل من نوع طول ريمما يخل تأخيرها بتجاوب النظم الكريم (وأيوب) قال ابن جرير: هو ابن موص بن روم بن عيص ابن اسحق. وقيل: ابن موص بن تارخ بن روم النخ، وحكى ابن عساكر أن أمه بنت لوط عليه السلام وإن أباه من آمن بإبراهيم فهو قبل موسى عليه السلام؛ وقال ابن جرير: إنه كان بعد شعيب، وقال

ابن أبي خيثمة كان بعد سليمان ، وروى الطبراني أن مدة عمره كانت ثلاثاً وتسعين سنة (ويوسف) وهو على الصحيح المشهور ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويشهد له ما أخرجه ابن جبان في صحيحه من حديث أبي هريرة مرفوعاً إن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم . عاش مائة وعشرين سنة وفيه ست لغات ثلاثت السنين مع اليا . والمهمز والصواب أنه أعجمي لا اشتقاق له (وموسى) وهو ابن عمران ابن يصر بن ماهيث بن لاوى بن يعقوب ولا خلاف في نسبة وهو اسم سرياني .

وأخرج أبو الشيخ عن طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : إنما سمي موسى لأنه ألقى بين شجر وماء فلما بالقبطية والشجر شا ، وفي الصحيح وصفه بأنه آدم طوال جعد كأنه من رجال شنوءة وعاش - كما قال الثعالبي - مائة وعشرين سنة (وهارون) أخوه شقيقه ، وقيل : لأمه ، وقيل : لأبيه فقط حكاهما الكرمانى في عجائبه مات قبل موسى عليهما السلام وكان ولد قبله بسنة وفي بعض أحاديث الاسراء صعدت إلى السماء الخامسة فإذا أنا بهرون ونصف لحيته أبيض ونصفها أسود تكاد تضرب سرتة من طولها فقلت : يا جبريل من هذا ؟ قال : المحب في قومه هرون بن عمران . وذكر بعضهم أن معنى هرون بالعبرانية المحب (وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨٤) قيل : أى نجزيهم مثل هاجزنا ابراهيم عليه السلام برفع درجاته وكثرة أولاده والنبوة فيهم ، والمراد مطلق المشابهة في مقابلة الاحسان بالاخصان والمكانات بين الاعمال والاجزية من غير يخص لا المائلة من كل وجه لأن اختصاص ابراهيم ﷺ بكثرة النبوة في عقبه أمر مشهور * واختار بعض المحققين كون التشبيه على حد ما تقدم في قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ونظائره ، وال في «المحسنين» لله ، والظهار في موضع الاضمار للثناء عليهم بالاخصان الذى هو عبارة عن الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق الذى هو حسنهما الوصفى المقارن لحسنها الذاتى ، وقد فسره ﷺ بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » والجملة اعتراض مقرر لما قبلها *

(وَزَكَرِيَّا) هو ابن اذن بن بركيا كان من ذرية سليمان عليهما السلام وقتل بعد قتل ولده وكان له يوم بشره اثنتان وتسعون ، وقيل : تسع وتسعون ، وقيل : مائة وعشرون سنة وهو اسم أعجمي وفيه خمس لغات أشهرها المد والثانية القصر وقرى بهما في السبع وركرى بتشديد اليا ، وتخفيفه فاوزكر كقلم (وَيَحْيَى) ابنه وهو اسم أعجمي ، وقيل : عربى ، وعلى القولين - كما قال الواحدى - لا ينصرف ، وسمى بذلك على القول الثانى لأنه حيى به رحم أمه ، وقيل : غير ذلك (وَعِيسَى) ابن مريم وهو اسم عبرانى أو سريانى وفى الصحيح أنه ربة أحر كما خرج من ديماس وفى ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه وأورد عليه أنه ليس له أب يصرف اضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجدته من الام *

وتعقب بان مقتضى كونه بلاأب ان يذ كر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية ، والناهبون إلى دخول ابن البنت في الذرية يستدلون بهذه الآية وبها احتج موسى الكاظم رضي الله تعالى عنه على مارواه البعض عن الرشيد . وفى التفسير الكبير أن أباً جعفر رضي الله تعالى عنه استدلل بها عند الحجاج بن يوسف

وبأية المبالغة حيث دعا ﷺ الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما بعد ما نزل (تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم) *
 وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه ﷺ وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة، والذي آيل إليه القول
 بالدخول ﴿وَالْيَاس﴾ قال ابن اسحق في المبتدأ: هو ابن يس بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخى
 موسى بن عمران عليهم السلام . وحكى القتيبي أنه من سبط يوشع ، وقيل : من ولد اسمعيل عليه السلام .
 وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه ادريس وهو - على ما قال ابن اسحق - ابن يرد بن مهليل بن أنوش
 ابن قينان بن شيث بن آدم وهو جد نوح كما أشرنا إليه وروى ذلك عن وهب بن منبه، وفي المستدرک عن ابن
 عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان بين نوح وادريس ألف سنة . وعلى القول بأنه قبل نوح يكون البيان
 مختصاً بين في الآية الأولى، ونص الشهاب أن قوله تعالى : (وزكريا) وما بعده حينئذ معطوفاً على جموع
 الكلام السابق ﴿كُلٌّ﴾ أى كل واحد من أولئك المذكورين ﴿مِنَ الصَّالِحِينَ ٨٥﴾ أى السالكين في الصلاح
 الذى هو عبارة عن الاتيان بما ينبغي والتحرز عما لا ينبغي وهو مقول بالتشكيك فيوصف بما هو من أعلى مراتب الانبياء
 عليهم السلام والجملة اعتراض جىء بها للثناء عليهم بضمونها ﴿وَأَسْمَاعِيلَ﴾ هو - كما قال النووي - أكبر ولد
 ابراهيم عليه السلام ويقال - كما نقل عن الجواليقي - بالنون آخره قيل ومعناه : مطيع لله ﴿وَالْيَسَعَ﴾ قال ابن
 جرير: هو ابن أخطوب بن العجوز . وقرأ حمزة، والكسائي (اليسع) بوزن ضيغم وهو أعجمي دخلت عليه
 اللام على خلاف القياس وقارنت النفل فجعلت علامة التعريب كما قاله التبريزي ونص على أن استعماله بدونها
 خطأ يغفل عنه الناس فليس كاليزيد في قوله :

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا شديداً بأعباء الخلافة كاهله

من جميع الوجوه ، وهو على القراءة الأولى أعجمي أيضاً ، وقيل : إنه معرب يوشع وقيل : عربى منقول
 من يسم مضارع وسع ﴿وَيُونُسَ﴾ وهو ابن متى بفتح الميم وتشديد التاء الفرعية مقصور كحى ويقال متى
 بالفك وهو اسم أبيه كما قاله ابن حجر وغيره من الحفاظ ، ووقع في تفسير عبد الرزاق أنه اسم أمه وهو
 مردود ولم نقف كخبرنا على اتصال نسيبه عليه السلام ، وقد مر ما في جامع الأصول . وقيل : إنه كان في
 زمن ملوك الطوائف من الفرس وهو مثلث النون وبهمزة

وقرأ أبو طلحة (يونس) بكسر النون قيل : أراد أن يجعله عربياً من أنس وهو شاذ ﴿وَلُوطًا﴾ قال ابن اسحق : هو
 ابن هارث بن آزر ، وفي المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ابن أخى ابراهيم ولم يصرح باسم أبيه ﴿وَكُلًّا﴾
 أى كل واحد من هؤلاء المذكورين لا بعضهم دون بعض ﴿فَضَلْنَا﴾ بالنبرة ﴿عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦﴾ أى على عصرهم ،
 والجملة اعتراض كاختيائها وفيها دليل على أن الانبياء أفضل من الملائكة ﴿وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ (١) وَإِخْوَانِهِمْ﴾
 يحتمل - كما قيل - أن يتعلق بما تعاقب به من ذريته ومن ابتدائية والمفعول محذوف أى وهديناهم آبائهم وأبنائهم
 وإخوانهم جماعات كثيرة أو معطوف على (كلا فضلنا) ومن تبعيضية أى فضلنا بعض آبائهم الخ

(١) في أصل المصنف بدل وذرياتهم وأبنائهم وهو سبق فلم يجرنا على ما في المصحف العثماني منه

وجعله بعضهم عطفًا على نوحا، ومن واقعة موقع المفعول به مؤولا ببعض واعتبار البعضية أن منهم من لم يكن نبيا ولا هديا قيل . وهذا في غير الآباء لأن آباء الأنبياء كلهم مهديون . ووجدون ، وأنت تعلم أن هذا مختلف فيه نظرا إلى ما بيننا وبينهم عليهم السلام . وكثير من الناس من ورانا المنع فظنك بآباء غيرهم من الأنبياء عليهم السلام . ولا يخفى أن إضافة الآباء والأبناء والأخوان إلى ضميرهم لا يقتضى أن يكون لكل منهم أب أو ابن أو أخ فلا تغفل ﴿ وَاجْتَنِبْنَاهُمْ ﴾ عطف على ﴿ وَفَضَّلْنَاهُمْ ﴾ أى اصطفتيناهم ﴿ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٨٧ ﴾ تكرير للتأكيد وتمديد لبيان ما هدوا إليه ولم يظهر لى السر فى ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ومتأخر بالزمان على مقدم به وكذا السر فى التقرير أولا بقوله تعالى : (وكذلك نجزي) الخ وثانيا بقوله سبحانه : (ولعل من الصالحين) والله تعالى أعلم بامرار كلامه .

﴿ ذَلِكْ ﴾ أى الهدى إلى الطريق المستقيم أو ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الافعال المذكورة أو ما دانوا به وما فى ذلك من معنى البعد لما مر مرارا ﴿ هُدًى لِّلَّهِ ﴾ الاضافة للتشريف ﴿ يَهْدِى بِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ هدايته ﴿ مَن عِبَادِهِ ﴾ وهم المستعدون لذلك ، وفى تعليق الهداية بالموصول إشارة إلى علية مضمون الصلة ويفيد ذلك أنه تعالى متفضل بالهداية ﴿ وَلَوْ أَشْرَكُوا ﴾ أى أولئك المذكورون ﴿ لَحَبَطَ ﴾ أى بطل وسقط ﴿ عَنْهُمْ ﴾ مع فضلمهم وعلو شأنهم ﴿ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٨٨ ﴾ أى ثواب أعمالهم الصالحة فكيف بمن عداهم وهم هم وأعمالهم أعمالهم ﴿ أُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المذكورين من الانبياء الثمانية عشر والمعطوفين عليهم عليهم السلام باعتبار اقتصاصهم بما ذكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلة كاقبل . واقتصر الامام على المذكورين من الأنبياء . وعن ابن بشير قال : سمعت رجلا سال الحسن عن أولئك فقال له : من فى صدر الآية وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : ﴿ الَّذِينَ مَاتَيْنَاهُمْ فِي الْكُتُبِ ﴾ أى جنسه . والمراد بآياته التفهيم التام لما فيه من الحقائق والتكميل من الاحاطة بالجلال والدقائق أعم من أن يكون ذلك بالانزال ابتداء وبالإيراد بقاء فان بمن ذكره لم ينزل عليه كتاب معين : ﴿ وَالْحُكْمُ ﴾ أى فصل الامر بين الناس بالحق والأحكام وهى معرفة حقائق الأشياء ﴿ وَالنُّبُوَّةُ ﴾ فسرنا بعضهم بالرسالة . وعلى أن المذكورين هنا رسل لكن فى المخالطات لمولانا أحمد بن حيدر الصفوى أن داود عليه السلام ليس برسول وإن كان له كتاب ولم أجد فى ذلك نصا . وذهب بعضهم إلى أن يوسف بن يعقوب عليه السلام ليس برسول أيضا . ويوسف فى قوله تعالى : (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات) ليس هو يوسف بن يعقوب عليهما السلام وإنما هو يوسف بن افراتيم بن يوسف بن يعقوب وهو غريب . وأعرب منه القول بأنه كان من الجن رسولا اليهم . وقال الشهاب : قد يقال انما ذكر الاعم فى النظم الكريم لأن بعض من دخل فى عموم آياتهم وذرياتهم ليسوا برسول ﴿ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا ﴾ أى هذه الثلاثة أو بالنبوّة الجامعة للباقيين ﴿ هَؤُلَاءِ ﴾ أى أهل مكة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقادة مع دلالة الإشارة والمقام على ما قيل . المراد بهم الكفار الذين جحدوا بنبوته صلى الله تعالى

عليه وسلم مطلقا، وأياما كان فكفرهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما أنزل عليه من القرآن يستلزم كفرهم بما يصدقه جميعا . وتقديم الجار والمجور على الفاعل لما مر غير مرة ﴿فَقَدْ وَكَّنَّا بَآءَ أَى أَمَرْنَا بِرَاعِيَتِهَا وَوَفَّقْنَا لِلْإِيمَانِ بِهَا وَالْقِيَامَ بِحَقُوقِهَا﴾ ﴿قَوْمًا﴾ فخاصا ﴿لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ٨٩﴾ في وقت من الأوقات بل مستمرون على الإيمان بها، والمراد بهم على ما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعبد بن حميد عن سعيد بن المسيب أهل المدينة من الأنصار . وقيل : أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا ، وقيل : كل مؤمن من بنى آدم عليه السلام . وقيل : الفرس فإن كلا من هؤلاء الطوائف وفقون للإيمان بالأنبياء . وبالكتب المنزل عليهم عاملون بما فيها من أصول الشرائع وفروعها الباقية في شريعتنا . وعن قتادة أنهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام المذكورون وعليه يكون المراد بالتوكيل الأمر بما هو أعم من إجراء أحكامها كما هو شأنهم في حق كتابهم . ومن اعتقاد حقيتها كما هو شأنهم في حق سائر الكتب التي نور فرقها القرآن ، ورجح واختار هذا الزجاج . ورجحه الزمخشري بوجهين ، الأول أن الآية التي بعد إشارة إلى الأنبياء المذكورين عليهم السلام فإن لم يكن الموكلون هم لزم الفصل بالأجنبي . الثاني أنه مرتب باللقاء على ما قبله فيقتضى ذلك واستبعده بعضهم فإن الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها معايرتا لمن أوتيتها وأخرج ابن جرير . وغيره عن أبي رجاء العطارى أنهم الملائكة فالتوكيل . حيثنظ هو الأمر بانزالها وحفظها واعتقاد حقيتها، واستبعده الإمام لأن القوم قلما يقع على غير بنى آدم، وأياما كان قنوتين «قوما» للتفخيم كما أشرنا إليه ، وهو مفعول «وكنا» و«بها» قبله متعلق بما عنده، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر ولأن فيه طولاً ربما يؤدي تقديمه إلى الاختلال بتجاوب النظم الكريم أو إلى الفصل بين الصفة والموصوف . والباء التي بعد صلة الكافرين قدمت محافظة على الفواصل والتي بعدها لتأكيد النفي . وجواب الشرط محذوف يدل عليه جملة (فقد وكنا) الخ أى فإن يكفر بها هؤلاء فلا اعتداد به أصلاً فقد وفقنا للإيمان قوما مستمرين على الإيمان بها والعمل بما فيها ففي إيمانهم مندوحة عن إيمان هؤلاء ، ومن هذا يعلم أن الأرجح كما قال شيخ الإسلام . تفسير القوم بأحدى الطوائف ممن عدا الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام إذ بايائهم بالقرآن والعمل بأحكامه يتحقق الغنية عن إيمان الكفرة به والعمل بأحكامه ولا كذلك إيمان الأنبياء والملائكة عليهم السلام ﴿أُولَئِكَ﴾ أى الأنبياء المذكورون كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والسدى . وابن زيد ، وقيل : الإشارة إلى المؤمنين الموكلين . وروى ذلك عن الحسن . وقد ادعى ولا يخفى ما فيه ، وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى هديناهم إلى الحق والصراط المستقيم ، والالتفات إلى الاسم الجليل للشعار بعله الهداية وحفظ المهدي إليه اعتيادا على غاية ظهوره ﴿فَهَدَانَا اللَّهُ﴾ أى اجعل هدام منفردا بالافتداء واجعل الاقتداء مقصورا عليه ، والمراد به داهم عند جمع طريقهم في الإيمان بالله تعالى وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ فانها بعد النسخ لا تبقى هدى وهم أيضا مختلفون فيها فلا يمكن التأميم جميعا ، ومعنى أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالاقتداء بذلك الأخذ به لا من حيث أنه طريقاً أولئك الفقهاء بل من حيث أنه طريق العقل والشرع ففى ذلك تعظيم لهم وتنبية على أن طريقهم هو الحق الموافق

لدليل العقل والسمع، وهذا أجاب العلامة الثاني عما أورده سؤالا من أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدلائل من العقل والسمع فلا يجوز سبنا للذي عليه السلام أن يقاد غيره فامعنى أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء . وأورد عليه أن اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذ ليس لأجل اعتقاده بل لأجل الدليل فلا معنى لامره بالاعتداء بذلك . واعترض أيضا بأن الاخذ بأصول الدين حاصل له قبل نزول الآية فلا معنى الامر باخذه ما قد أخذ قبل . اللهم إلا أن يحمل على الامر بالثبات عليه . وحق القطب الرازى فى حواشيه على الكشف أنه يعمى أن الاعتداء المأمور به ليس إلا فى الاخلاق الفاضلة والصفات الكاملة كالعلم . والصبر . والزهد . وكثرة الشكر . والتضرع ونحوها ويكون فى الآية دليل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل منهم قطعا لتضمنها أن الله تعالى هدى أركلك الانبياء عليهم السلام إلى فضائل الاخلاق وصفات الكمال وحيث أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يقتدى بهداهم جميعا امتنع للصمة أن يقال : إنه لم يمثل فلا بد أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثل وأتى بجميع ذلك وحصل تلك الاخلاق الفاضلة التى فى جميعهم فاجتمع فيه من خصال الكمال ما كان متفرقا فيهم وحينئذ يكون أفضل من جميعهم قطعا كما أنه أفضل من كل واحد منهم وهو استنباط حسن *

واستدل بعضهم بها على أنه عليه السلام متعبد بشرع من قبله وليس بشيء ، وفى أمره عاييه الصلاة والسلام بالاعتداء بهداهم دون الاعتداء بهم ما لا يخفى من الإشارة إلى علو مقامه عليه السلام عند أبواب الذوق ، والهاتف (اقتده) هاء السكت التى تزداد فى الوقف ساكنة ، وقد ثبتت فى المدرج ساكنة أيضا اجراء للوصل مجرى الوقف ، وبذلك قرأ ابن كثير . ونافع . وأبو عمرو . وعاصم . ويحذف الهاء فى الوصل خاصة حمزة . والكسائي . وقرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الهاء من غير اشباع وهو الذى تسميه القراءة اختلاسا وهى رواية هشام عنه . وروى غيره اشباعا وهو كسرهما ووصلهما نيابة ، وزعم أبو بكر بن مجاهد أن قراءة ابن عامر غلط ، ولذلك بان الهاء هاء الوقف فلا تحرك فى حال من الأحوال . وإنما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها . وتعقبه أبو على الفارسي بأن الهاء ضمير المصدر وليست هاء السكت أى اقتد الاقتداء ، ومثله كما قال أبو البقاء قوله :

هَذَا سِرَاقَةٌ لِلْقُرْآنِ يَدْرُسُهُ وَالْمَرْءُ عِنْدَ الْوَشَا إِنْ يَلْقَاهَا ذَيْبٌ

فإن الهاء فيه ضمير الدرس لا مفعول لأن يدرس قد تعدى إلى القرآن . وقال بعضهم : إن هاء السكت قد تحرك تشبيها لها بهاء الضمير ، والعرب كثيرا ما تعطى الشيء حكما يشبهه وتحمله عليه ، وقد روى قول أبى الطيب :

• وأحر قلباه بما قلبه شيم • بضم الهاء وكسرهما على أنها هاء السكت شبهت بهاء الضمير فحركت . واستحسن صاحب الدر المصون جعل الكسر لالتقاء الساكنين لاشبه الضمير لأن هاء لا تكسر بعد الألف فكيف ما يشبهها . وزعم الامام أن اثبات الهاء فى الوصل للاقتداء بالامام ولا يقتدى به فى ذلك لأنه يقتضى أن القراءة بغير نقل تقليدا للخط وهو (قُلْ لَّأَسْأَلُكُمْ) أى لأطالب منكم (عليه) أى على القرآن أو على التبليغ فإن مساق الكلام يدل عليهما وإن لم يجر ذكرهما (أَجْرًا) أى جعل قل أو كثر كالم يسأله من قبلى من (م - ٢٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

الأنبياء عليهم السلام أمهم قيل: وهذا من جملة ما أمرنا بالافتدائه من هدايم عليهم السلام، وهو ظاهر على ما قاله القطب لأن الكف عن أخذ أجر في مقابلة الإحسان من مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، وأما على قول من خص الهدى السابق بالاصول فقد قيل: إن بين القول به والقول بذلك الاختصاص تنافيا. وأجيب بأن استفادة الافتداء بالاصول من الأمر الأول لا ينافي أن يؤمر عليه الصلاة والسلام بالافتدائه بأمر آخر كالتبليغ وتقديم المتعلق هناك إن شاء الله تعالى اتباع طريقة غيرهم في شيء آخره.

واستدل بالآية على أنه محل أخذ الأجر للتعليم وتبليغ الأحكام. وفيه كلام للفقهاء على طوله مشهور غنى عن البيان. ﴿إِنْ هُوَ﴾ أي ما القرآن ﴿إِلَّا ذِكْرٌ﴾ أي تذكير فهو مصدر، وحمله على ضمير القرآن للبالغة ولا حاجة لتأويله بهذا. ﴿لِلْعَالَمِينَ﴾ ٩٠ كافة فلا يختص به قوم دون آخرين. واستدل بالآية على عموم بعثته ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ﴾ لما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد وإبطال الشرك، وقرر جل شأنه ذلك الدليل بأوضح وجه شرع سبحانه بعد في تقرير أمر النبوة لأن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة. والمعاد. وهذا ترتبط الآية بما قبلها. قال الإمام - وأولى منه ما قيل: إنه سبحانه (١) شأن القرآن العظيم وأنه نعمة جليلة منه تعالى على كافة الأمم حسبا نطق بقوله عز وجل: (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) عقب ذلك ببيان غمظهم إياها وكفرهم بها على وجه سرى ذلك إلى الكفر بجميع الكتب الإلهية، وأصل القدر معرفة المقدار بالسبر ثم استعمل في معرفة الشيء على أتم الوجوه حتى صار حقيقة فيه، وقال الواحدي: يقال قدر الشيء إذا سبره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا، وقال ﷺ: «إن غم عليكم فأقدروا له» أي فاطلبوا أن تعرفوه، ثم قيل: لمن عرف شيئا هو يقدر قدره وإذا لم يعرفه بصفاته إنه لا يقدر قدره. واختلف التفسير هنا. فمن الأخفش أن المعنى ما عرفوا الله تعالى ﴿حَقَّ قَدْرُهُ﴾ أي حق معرفته. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما عظموا الله تعالى حق تهظيمه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته والسكل محتمل.

واختار بعض المحققين ما عليه الأخفش لأنه الأوفق بالمقام أي ما عرفوه سبحانه معرفته الحق في اللطف بهياد والرحمة عليهم ولم يراعوا حقوقه تعالى في ذلك بل أدخلوا بها إخلالا عظيما ﴿إِذْ قَالُوا﴾ منكرين لبعثه الرسل عليهم الصلاة والسلام وإنزال الكتب كافرين بنعمه الجليلة فيهما أو ما عرفوه جل شأنه حق معرفته في الخط على الكفار وشدة بطشه بهم حين اجترأوا على إنكار ذلك بقولهم: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى شَيْءٍ﴾ أي شيئا من الأشياء فمن التأكيد ونصب (حق) على المصدرية وهو - قال أبو البقاء - في الأصل صفة للمصدر أي قدره الحق فلما أضيف إلى موصوفة انتصب على ما كان ينتصب عليه. و(إذ) ظرف (٢) للزمان الزمان وهل فيها معنى العلة هنا أم لا؟ احتيالا، وأبو البقاء يعلقها بقدره وأليس بالمشعين. وقرئ: (قدره) بفتح الدال. واختلف في قائل ذلك القول الشنيع، فأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أنهم مشركوا قريش. والجمهور على أنهم

(١) قوله «سبحانه شأن القرآن» الخ كذا بخطه وتأمله

(٢) قوله للزمان الزمان كذا بخطه ولعله للزمان الماضي. وجل من لا يسبق قلبه

اليهود ومرادهم من ذلك الطعن في رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل المبالغة فقيل لهم على سبيل الإلزام: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ فإن المراد أنه تعالى قد أنزل التوراة على موسى عليه السلام ولا سبيل لكم إلى إنكار ذلك فلم لا تجوزون إنزال القرآن على محمد ﷺ وبهذا ينحل استشكل ما عليه الجمهور بأن اليهود يقولون إن التوراة كتاب الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام فكيف يقولون: «ما أنزل الله تعالى بشر من شيء» وحاصل ذلك أنهم أبرزوا إنزال القرآن عليه عليه الصلاة والسلام في صورة الممتهات حتى بالغوا في إنكاره فالزموا بتجويزه ، وقيل: إن صدور هذا القول كان عن غضب وذهول عن حقيقته، فقد أخرج ابن جرير والطبراني عن سعيد بن جبير أن مالك بن الصيف من أجازة اليهود (١) قال لرسول الله ﷺ: أنشدك الله تعالى الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله تعالى يفيض الخير السمين فأنت الخير السمين قد سمعت من مالك الذي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب فالتفت إلى عمر رضي الله تعالى عنه فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء فقال له قومه: ما هذا الذي بلننا عنك؟ قال: إنه أغضبني فزعه وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف فانزل الله تعالى هذه الآية ، واعترض بأن هذا لا يلائم الإلزام بأنزال التوراة على موسى عليه السلام فقد اعترف القائل بأنه إنما صدر ذلك عنه من الغضب فليغفهم . ولا يرد أن هذه السورة مكية والمنظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ وبين اليهود كلها مدنية فلا يتأتى القول بأن الآية نزلت في اليهود لما أخرج أبو الشيخ عن سفيان . والكلي أن هذه الآية مدنية ، واستشكل أيضا قول مجاهد بأن مشرقي قرشي يذكرون رسالة النبي ﷺ يذكرون رسالة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم. ودفع بأن ذلك لما أنه كان إنزال التوراة من المشاهير الذائعة ولذلك كانوا يقولون: (لو أما أنزل علينا الكتاب لكانا أهدى منهم) حسن الزاعم بما ذكر، ومع هذا مذهب اليه الجمهور أخرى بالقبول ومن الناس من ادعى أن في الآية حجة من الشكل الثالث وهي أن موسى بشر وموسى أنزل عليه كتاب ينتج أن بعض البشر أنزل عليه كتاب وتؤخذ الصغرى من قوة الآية والكبرى من صريحها والنتيجة موجبة جزئية تكذب السالبة الكلية التي ادعتها اليهود وهي لا شيء من البشر أنزل عليه كتاب المأخوذة من قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإنما نتجت هاتان الشخصيتان مع أن شرط الشكل الثالث كلية إحدى المقدمتين لأن الشخصية عندهم في حكم الكلية .

وقال الامام: تفلسف حجة الاسلام الغزالي عليه الرحمة فقال: إن هذه الآية مدنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية ، وذلك لان حاصلها يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا واحدا من البشر ما أنزل الله تعالى عليه شيئا ينتج أن موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال ، وهذا الاستحالة ليست بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الأولى فلم يبق الا أنه لازم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم: (ما أنزل الله) الخ فوجب القول بانها كاذبة وفي ذلك تأمل فليتأمل . ثم ان وصف الكتاب بالوصول اليهم لزيادة التقرير وتشديد التأكيد، وكذا تقييده بقوله سبحانه: ﴿تُورَا وَهْدَى﴾ فان كونه بينا بنفسه ومبيننا لغيره بما يؤيد الإلزام أى توكيده واتصافهما على الحالية من الكتاب والعمل «أنزل» أو من ضمير «به» والعمل جاء ، والظاهر

تعلق الظرف بجاء ، وجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع حالا من الفاعل ، واللام في قوله سبحانه : ﴿لِلنَّاسِ﴾ اما متعلق بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أى هدى كأننا للناس ، والمراد بهم بنو اسرائيل ، وقيل هم ومن عداهم ، ومعنى كونه هدى لهم انه يـُـرشد من وقف عليه بالواسطة أو يـُـرهنها الى ما ينجيهم من الايمان بالله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم . وقوله تعالى : ﴿تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا﴾ استئناف لا موضع له من الاعراب مسوق لنمى ما فعلوه من التحريف والتغيير عليهم . وجوز أن يكون في موضع نصب على الحال كما تقدم أى تضعونه في قرطيس مقطعة وأوراق مفرقة بمحذوف الجار بناء على تشبيه القرطيس بالظرف المبهم كما قيل * وقال أبو على الفارسي : المراد بجعلونه ذا قرطيس ، وجوز غير واحد عدم التقدير على معنى تجعلونه نفس القرطيس ، وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم كأنهم أخرجه من جنس الكتاب ونزلوه منزلة القرطيس الخالية عن الكتابة ، وليس المراد على الأول توبيخهم بمجرد وضعهم له في قرطيس إذ كل كتاب لابد وأن يودع في القرطيس بل المراد التوبيخ على الجعل في قرطيس وصورة بقوله سبحانه : ﴿تَبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ فالجملة المعطوفة والمعطوف عليها في موضع الصفة لقرطيس ، والعائد على الموصوف من المعطوفة محذوف أى كثيرا منها ، والمراد من الكثير نوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسائر ما كتبه من أحكام التوراة كرجم الزاني المحصن . وهذا خطاب لليهود بلا مرية وكانوا يفعلون ذلك مع عوامهم متواطئين عليه ، وهو ظاهر على تقدير أن يكون الجواب السابق لهم لأن مشافهتهم به يقتضى خطابهم ، ومن جعل ما تقدم للشركين حل هذا على الالتفات لخطاب اليهود حيث جرى ذكرهم . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو الأفعال الثلاثة بياء الغيبة ، وضمير الجمع لليهود أيضا إلا أنه التفت عن خطابهم تبعيدا لهم بسبب ارتكابهم القبيح عن ساحة الخطاب ولذا خاطبهم حيث نسب اليهم الحسن في قوله سبحانه : ﴿وَعَلَّمْتُم مَّا تَعْلَمُونَ أَنْتُمْ وَلَا آتَاؤُمْ﴾ وهذا أحسن - كما قيل - من الالتفات على القول الأول لأن فيه نقلا من الكلام مع جماعة هم المشركون الى الكلام مع جماعة أخرى هم اليهود قبل إتمام الكلام الأول لأن إتمامه بقوله سبحانه : ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ الخ يخلاف الالتفات على القول الثاني ، والجملة على ما قال أبو البقاء في موضع الحال من فاعل «تجعله لونه» باضمار قد أو بدونه على اختلاف الرأيين ، وعليه - كما قال شيخ الاسلام - فينبغي أن يجعل ماعبرة عما أخذوه من الكتاب من العلوم والشرائع ليكون التقييد بالحال مقيدا لتأكيد التوبيخ وتشديد التشنيع لاعلى ماتلقوه من جهة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زيادة على مافي التوراة وبإنا لمسا التيس عليهم وعلى آياتهم من مشكلاتها حسبما ينطق به قوله تعالى : (إن هذا القرآن يقصص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) لأن تلقيمهم ذلك ليس بما يزجرهم عما صنعوا بالتوراة فسكون الجملة حيث خالية عن تأكيد التوبيخ فلا تستحق أن تقع موقع الحال بل الوجه حيث أن يكون استئنافا مقرر لما قبله من مجيء الكتاب بطريق التسكلة والاستطراد والتبديد لما يعقبه من مجيء القرآن ، ولا سبيل - كما قال - إلى جعل ماعبرة عما كتبه من أحكام التوراة كما يفصح عنه قوله تعالى : (قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب) فان ظهوره وإن كان مزجرا لهم عن الكتم مخافة الافتضاح ومصحح الوقوع بالجملة في موقع الحال لكن ذلك ما يعمله الكاتبون حتما * وجوز أن تكون الجملة معطوفة على «من أنزل الكتاب» من حيث المعنى أى قل من أنزل الكتاب ومن

عليكم عالم تعلوا وفيه بسد . وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أن هذا خطاب للمسلمين . وروى عنه أنه قرأ (وعلتكم معشر العرب عالم) الخ وهو عند قوم اعتراض اللاهوتان على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه بعبادتهم للجدالة بالنبي هي أحسن . وقال بعضهم: إن الناس فيما تقدم عام يدخل فيهم المسلمون واليهود، و(علتكم) عطف على (تجعلونه) أو الخطاب فيه للناس باعتبار اليهود وفي (علتكم) لهم باعتبار المسلمين ولا يخفى أنه تكلف . وقوله سبحانه : (قل الله) أمر لرسوله ﷺ بأن يجيب السؤال السابق عنهم إشارة إلى أنهم ينكرون الحق مكابرة منهم ، وإشعارا بتعين الجواب وإيداناً بأنهم أنجموا ، ولم يقدرُوا على التكلم أصلاً ، والاسم الجليل لما فاعل فعل مقدر أو مبتدأ خبره جملة مقدره أى أنزل الله أو الله تعالى أنزله ، والخلاف في الأرجح من الوجهين مشهور (ثم ذرهم) أى دعههم (في خوضهم) أى باطلهم فلا عليك بعد الزام الحجة والقام الحجر (يلعبون ٩١) في موضع الحال من هم - الأول ، والظرف صلة (ذرهم) أو (يلعبون) أو حال من مفعول (ذرهم) أو من فاعل (يلعبون) .

وجوز أن يكون في موضع الحال من هم - الثاني . وهو في المعنى فاعل المصدر المضاف إليه ، والظرف متصل بما قبله إما على أنه لنحو أو حال من هم - ولا يجوز حينئذ جعله متصلاً بيلعبون على الحالية أو الغلبة لأنه يكون معمولاً له متأخراً عنه رتبة ومعنى مع أنه متقدم عليه رتبة أيضاً لأن العامل في الحال عامل في صاحبها فيكون فيه دور وفساد في المعنى . والآية عند بعض منسوخة بآية السيف ، واختار الإمام عدم النسخ لأنها وأردت مورد التهديد وهو لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوبها رافعا للمدلول فلم يحصل النسخ فيه (وهذا كتاب أنزلناه) تحقيق لانزال القرآن الكريم بعد تقرير إنزال ما يشير به من التوراة وتكذيب أكلتهم الشنما، إثر تكذيبه ، وتكثير (كتاب) للتفخيم ، وجملة (أنزلناه) في موضع الرفع صفة له وقوله سبحانه : (مبارك) أى كثير الفائدة والنفع لاشتماله على منافع الدارين وعلوم الأولين والآخرين صفة بعد صفة . قال الإمام : جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عن هذا الكتاب المتمسك به يحصل به عز الدنيا وسعادة الآخرة ، ولقد شاهدنا والحمد لله عز وجل ثمرة خدمتنا له في الدنيا ففسأله أن لا يعرنا سعادة الآخرة إنه البر الرحيم . وقوله جل وعلا : (مصدق الذي بين يديه) صفة أخرى ، والإضافة على مانص عليه أبو البقاء غير محضة ، والمراد بالموصول إما التوراة لأنها أعظم كتاب نزل قبل ولأن الخطاب مع اليهود ، وأما ما يعمها وغيرها من الكتب السماوية . وروى ذلك عن الحسن ، وتذكير الموصول باعتبار الكتاب أو المنزل أو نحو ذلك ، ومعنى كونها بين يديه أنها متقدمة عليه . فان كل ما كان بين الدين كذلك وتصديقه للكل في إثبات التوحيد والأمر به ونفي الشرك والنهي عنه . وفي سائر أصول الشرائع التي لا تنسخ . (ولتُنذَر أم القرى) قيل : عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والإنذار . واختار العلامة الثاني كونه عطفا على صريح الوصف أى كتاب مبارك وكان للأنذار ، وادعى أنه لا حاجة مع هذا إلى ذلك التكلف فان عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير ، دعوى أن الداعي إليه عرو تلك الصفات السابقة عن حرف العطف واقتران هذا به تستدعي القول بأن الصفات

إنما تعددت ولم يعطف أولها بمتنع العطف أو يقبح والواقع خلافه، والأولى ما يقال: إن الداعي أن اللفظ والمعنى يقتضيان، أما المعنى فلأن الإنذار علة لانزاله كما يدل عليه (وأوحى إلى هذا القرآن لا نذكر به) ولو عطف لكان على أول الصفات على الراجح في العطف عند التعدد، ولا يحسن عطف التعليل على المألوف ولا الجار والمجرور على الجملة الفعلية. فانه نظير هذا رجل قام عندي وليخدمني وهو كما ترى، ومنه يعلم الداعي اللفظي. وجوز أن يكون علة المحذوف بقدر مؤخر أو مقدما أي ولتنذر أنزلناه أو وأنزلناه لتنذر، وتقديم الجار للاهتمام أو للحصر الإضافي، وأن يكون عطفًا على مقدر أي لنبشر ولتنذر، وأما ما كان ففي الكلام، مضاف محذوف أي أهل أم القرى، والمراد بها مكة المكرمة، وصحبت بذلك لأنها قبل أهل القرى وحججهم وهم يتجمعون عندها تجمع الأولاد عند الأم المشفقة ويعظمونها أيضًا تعظيم الأم، ونقل ذلك عن الزجاج والجبالي، ولأنها أعظم القرى شأنًا فغيرها تبع لها كما يتبع الفرع الأصل. وقيل لأن الأرض دحية من تحتها فكانها خرجت من تحتها كما تخرج الأولاد من تحت الأم أو لأننا مكان أول بيت وضع للناس. ونقل ذلك عن السدي.

وقرأ أبو بكر بن عاصم (لينذر) بالياء التحتية على الاسناد المجازي للكتاب لأنه نذر به ﴿وَمَنْ حَوَّلَهَا﴾ من أهل المدر والوبر في المشارق والمغارب لعموم بثته صلى الله تعالى عليه وسلم الصادق بها القرآن في غير آية، واللفظ لا يأتى هذا الجمل فلا متمسك بالآية اطاعة من اليهود زعموا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرسل للعرب خاصة، على أنه يمكن أن يقال: خص أولئك بالذكر لأنهم أحق بانذاره عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ شِيرَكَ الْإِقْرَبِينَ﴾ ولذا أنزل كتاب كل رسول بلسان قومهم ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثواب والعقاب، ومن اقتصر على الثاني في البيات لاحظ سبق الإنذار ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ به أي بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ لأنهم يرهبون من العذاب ويرغبون في الثواب ولا يزال ذلك يعملهم على النظر والتأمل حتى يؤمنوا به ﴿وَمَنْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩٢﴾ يحتل أن يراد بالصلاة طاعة مجازا أو اكتفى ببعضها الذي هو عماد الدين وعلم الايمان ولذا أطلق على ذلك الايمان مجازا كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ عِبَانَكُمْ﴾ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّثْقًا﴾ ﴿أَوْ قَالَ أَوْحَىٰ إِلَىٰ﴾ من جهته تعالى ﴿وَلَمْ يَوْحَ إِلَيْهِ﴾ أي والحال أنه لم يوح إليه ﴿شَيْءٌ﴾ كسيلة. والاسود العنسى ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي أنا قادر على مثل ذلك النظم كالذين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ أَعْلَنَّا﴾ مثل هذا) وتفسير الاول بما ذكرناه لم تقف عليه لغرباء، وتفسير الثاني ذهب اليه الزخشي وغيره. وتفسير الثالث ذهب اليه الزجاج. ومن وافقه. وأخرج عبد بن حميد. وابن المنذر عن ابن جريج أن قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ أو قال أوحى الى ولم يوح اليه شيء نزلت في مسيلة الكذاب والآخر نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح وجعل بعضهم على هذا عطف (أو قال) الاول على (افتري) الخ من عطف التفسير. وتعقب بأنه لا يكون باوء واستحسن أنه من عطف المعايير باعتبار العذر أو للتوزيع يعني أنه قارة أدعى أن الله تعالى بعثه نبيًا وأخرى أن الله تعالى أوحى اليه وإن كان يلزم النبوة في نفس الأمر الايمان ويلزم الايمان النبوة. ويفهم من صنيع بعضهم أن أو بمعنى الواو، وأما ابن أبي سرح فلم يدع صريحاً القدرة ولكن

قد يقتضيه كلامه على ما يفهم من بعض الروايات ، وفسر بعضهم الثاني بعبد الله ودعواه ذلك على سبيل التردد، فقد روى ابن عبد الله بن سعد كان قد تكلم بالاسلام فدعاه رسول الله ﷺ ذات يوم فكتب له شيئا فلما نزلت الآية في المؤمنين (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) أملاها عليه فلما انتهى إلى قوله سبحانه (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله من تفصيل خالق الانسان فقال: (تبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله: هكذا أنزلت على فشكل حينئذ وقال: لئن كان محمد صادقا لقد أوحى إلى ولئن كان كاذبا لقد قلت كما قال، وجعل الشق الثاني في معنى دعوى القدرة على المثل فيصح تفسير الثاني والثالث به لا يصح إلا إذا اعتبر عنوان الصلة في الأخير من باب المماثلة مثلا كما لا يخفى. واعتبر الامام عموم افتراء الكذب على الله تعالى وجعل المذموم عليه نوعا من الاشياء التي وصفت بكونها افتراء ثم قال: والفرق بين هذا القول وما قبله أن في الاول كان يدعى أنه أوحى إليه فيما يكذب به ولم ينكر نزول الوحي على النبي ﷺ وفي الثاني أثبت الوحي لنفسه ونفاه عنه عليه الصلاة والسلام فكان جمعا بين امرين عظيمين من الكذب إثبات ما ليس بوجوده ونفي ما هو موجود انتهى. وفيه عدول عن الظاهر حيث جعل ضمير (اليه) راجعا للنبي ﷺ والواو في (ولم يوح) للعطف والمتعاطيان مقرر القول والمنساق للذهن جعل الضمير لمن والواو للحال وما بعدها من كلامه سبحانه وتعالى، وربما يقال لوقوع النظر عن سبب النزول: إن المراد بمن افترى على الله كذبا من أشرك بالله تعالى أحدا يجعل افتراء الكذب على أعظم أفرادهم، وهو الشرك وكثير من الآيات يصدق بهذا المعنى ومن قال: (أوحى إلى) والحال لم يوح اليه مدعى النبوة كاذبا ومن قال: (سأزل مثل ما أنزل الله) الطاعن في نبوة النبي عليه الصلاة والسلام فكأنه قيل: من أظلم ممن أشرك بالله عز وجل أو ادعى النبوة كاذبا أو طعن في نبوة النبي ﷺ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الجملة الاستهفامية فتذكر وتدبر •

(وَلَوْ تَرَى) أى تبصر، وفعله محذوف لدلالة الظرف في قوله تعالى: (إِذَا الظَّالِمُونَ) عليه ثم لما حذف أقيم الظرف مقامه والاصل لو ترى الظالمين إذ هم، و(إِذَا) ظرف لتري و(الظالمون) مبتدأ، وقوله تعالى: (فِي غَمَرَاتٍ مُّوتٍ) خبره وإذ ظرف لتري، وتفيد الرؤية بهذا الوقت ليفيد أنه ليس المراد مجرد رؤيتهم بل رؤيتهم على حال فظيعة عند كل ناظر، وقيل: المفعول (إِذَا) والمقصود تهويل هذا الوقت لفظاعة ما فيه، وجواب الشرط محذوف أى رأيت أمراً فظيعا هائلا، والمراد بالظالمين ما يشمل الانواع الثلاثة من الافتراء والقولين الآخرين، والغمرة كالقال الشهاب في الأصل: المرة من غمر الماء ثم استعير للشدة وشاع فيها حتى صار كالحقيقة. ومنه قول المتنبي:

وتسعدنى فى غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد

والمراد هنا سكرات الموت كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (وَالْمَلَائِكَةُ) الذين يقبضون أرواحهم وهم أعوان ملك الموت (بَاسْطُوا أَيْدِيَهُمْ) أى بالعذاب، وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم يضربون وجوههم وأدبارهم قائلين لهم (مُخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ) أى خلصوها مما أنتم فيه من العذاب، والأمر للتوبيخ والتعجيز، وذهب بعضهم أن هذا تمثيل لعمل الملائكة في

قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم المالح يسطر يده إلى من عليه الحق ويعنف عايه في المطالبة ولا يمله ويقول له : أخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم مكاني حتى أنزعه من أحدىك ، وفي الكشف انه كناية عن العنف في السياق والالحاح والتشديد في الاذحاق من غير تفيس وإيهال ولا بسط ولا قول حقيقة هناك ، واستظهر ابن المنير أنهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة على الصور المحكية ، وإذا أمكن البقاء على الحقيقة فلا يعدل عنها

﴿الْيَوْمَ﴾ المراد به مطلق الزمان لا المتعارف ، وهو اما حين الموت أو ما يشمله وما بعده

﴿يُخْرَجُونَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ أى المشتغل على الهوان والشدة والاضافة كما في رجل سوء تفيد انه متمكن في ذلك لأن الاختصاص الذى تفيدته الاضافة أقوى من اختصاص التوصيف ، وجوز أن تكون الاضافة على ظاهرها لأن العذاب قد يكون للتأديب لا للهوان والحزى . ومن الناس من فسر غمرات الموت بشدائد العذاب في النار فانها وإن كانت أشد من سكرات الموت في الحقيقة إلا أنها استعملت فيها تقريبا للافهام ، وبسط الملائكة أيديهم بضربهم للظالمين في النار بمقامع من حديد والاخراج بالاخراج من النار وعذابها واليوم باليوم المعلوم ﴿بِأَكُنْتُمْ تُقُولُونَ﴾ مقترين ﴿عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ من نفى انزاله على بشر شيئا وادعاء الوحي أو من نسبة الشرك اليه ودعوى النبوة كذباً ونفيها عن انصف بها حقيقة أو نحو ذلك . وفي التعبير (بغير الحق) عن الباطل ، لا يخفى وهو مفعول (تقولون) ، وجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف أى قولاً غير الحق ﴿وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ أى تعرضون فلا تأملون فيها ولا تؤمنون ﴿وَأَقْدَرْتُمْ وَنَالَكُمْ﴾ للحساب ﴿فَرَادَى﴾ أى منفردين عن الأعوان والأوثان التى زعمتم أنها شفعاؤكم أو عن الأموال والأولاد وسائر ما أثر تموة من الدنيا . أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن عكرمة قال : قال النضر بن الحرث سوف تشفع لى اللات والى العزى فنزلت ، والجملة على ما ذهب اليه بعض المحققين مستأنفة من كلامه تعالى ولا ينافى قوله تعالى : (ولا يكلمهم) لأن المراد نفى تكليمهم بما ينفعهم أو لأنه كناية عن الغضب ، وقيل : معطوفة على قول : (الملائكة أخرجوا) الخ وهى من جملة كلامهم وفيه بعد وإن ظنه الإمام أولى وأقوى . ونصب (فرادى) على الحال من ضمير الفاعل وهو جمع فرد على خلاف القياس فإنه جمع فردان كسكران على ما فى الصحاح ، والآلف للتأنيث ككسالى ، والراء فى فردة مفتوحة عند صاحب الدر المصون وحكى بصيغة التمرىض سكرنها ، ونقل عن الراغب أنه جمع فريد كأسرى وأسارى ، وفى القاموس يقال : نجابوا فراداً وفرادى وفراد وفراد وفردى كسكرى أى واحداً بعد واحد والواحد فرد وفرد وفريد وفردان ولا يجوز فرد فى هذا المعنى ، ولعل هذا بعيد الارادة فى الآية . وقرئ : (فرادا) كرخال المضموم الراء . وفراد كاحاد ورباع فى كونه صفة معدولة ، ولا يرد أن يحى . هذا الوزن المعدول مخصوص بالعدد بل ببعض كلماته لما نص عليه الفراء وغيره من عدم الاختصاص ، نعم هو شائع فيما ذكر . وفردى كسكرى تأنيث فردان والتأنيث لجمع ذى الحال ﴿كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ بدل من «فرادى» بدل كل لأن المراد المشابهة فى الانفراد المذكورة ، والكاف اسم بمعنى مثل أى مثل الهيئة ، التى ولدتهم عايتها لا انفراد ويجوز أن يكون حالاً ثانية على رأى من يجوز تعدد الحال من غير عطف وهو الصحيح أو حالاً من الضمير فى (فرادى) فهى حال مترادفة أو متداخلة والتشبيه

أيضا في الانفراد، ويحتمل أن يكون باعتبار ابتداء الحلقة أى مشبهين ابتداء خلقكم بمعنى شبيهة حالكم حال ابتداء خلقكم حفاة عراة غرلا بهما، وجوز أن يكون صفة مصدر (جئتمونا) أى مجئنا خلقنا لكم .
أخرج ابن أبي حاتم، والحاكم وصححه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قرأت هذه الآية فقالت : يا رسول الله واسوأناه إن النساء والرجال سيحشرون جميعا ينظر بعضهم إلى سواة بعض فقال رسول الله ﷺ : لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال شغل بعضهم عن بعض .

(وَرَكَّعْتُمْ مَا خَوْلَانَاكُمْ) أى ما أعطيناكم في الدنيا من المال والخدم وهو متضمن للتوبيخ أى فشغلتكم به عن الآخرة (وَرَأَوْا ظُهُورَكُمْ) ما قدمتم منه شيئا لأنفسكم . أخرج عبد بن حميد . وابن أبي حاتم عن الحسن قال : يؤتى بابن آدم يوم القيامة كأنه بذخ فيقول له تبارك وتعالى : أين ما جعيت؟ فيقول : يارب جمعتك وتركتك أوفرا ما كان فيقول : أين ما قدمت لنفسك؟ فلا يراه قدم شيئا وتلا هذه الآية ، والجملة قبل مستأنفة أو حال بتقدير قد (وَمَا قَرَأَ) أى نبصر وهو على ما نص عليه أبو البقاء حكاية حال وبه يتعاق قوله تعالى : (مَعَكُمْ) وليس حالا من مفعول (نرى) أعنى قوله سبحانه : (شُعَعَاءُكُمْ) ولا مفعولا ثانيا ، والرؤية علية . وإضافة الشفعا إلى ضمير المخاطبين باعتبار الزعم كما يفسح عنه وصفهم بقوله عز وجل : (الَّذِينَ زَعَمْتُمْ) في الدنيا (أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ) أى شركاء الله تعالى في ربوبيتكم واستحقاق عبادتكم ، والزعم هنا نص في الباطل وجه استنباله في الحق كما تقدمت الإشارة إليه ، ومن ذلك قوله :
تقول هلكننا إن هلكنا وإنما على الله أرزاق العباد كما زعم

(لَقَدْ قَطَّعَ بَيْنَكُمْ) بنصب - بين - وهى قراءة عاصم . والكسائي . وحفص عن عاصم ، واختلف في تخرجه ذلك فقيل : الكلام على اضمار الفاعل لدلالة ما قبل عليه أى تقطع الأمر أو الوصل بينكم ، وقيل : ان الفاعل ضمير المصدر ، وتعبه أبو حيان بأنه غير صحيح لأن شرط إفادة الاسناد مفقودة فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه ولذلك لا يجوز قام ولا جلس وأنت تريد قام هو أى القيام وجلس هو أى الجلوس . ورد بأنه سمع بدباء ، وقد قدروا في قوله تعالى : (ثم بدأهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه) بد البداء وقال السفاسقي : إن من جعل الفاعل ضمير المصدر قال : المراد وقع التقطع والتغاير حاصل بهذا الاعتبار ولو سلم فالتقطع المعبر مرجعا معرف بلام الجنس (وتقطع) منكر فكيف يقال اتحد الحكم والمحكوم عليه . ولا يخفى أن القول بالتأويل متعين على هذا التقدير لأنه إذا تقطع التقطع حصل الوصل وهو ضد المقصود وقيل : إن - بين - هو الفاعل وبقي على حاله منصوبا حلاله على أغلب أحواله وهو مذهب الاخفش ، وقيل : إنه بنى لاضافته إلى مبنى ، وقيل غير ذلك .

واختار أبو حيان أن الكلام من باب التنازع سأل على (ما كنتم تزعمون . تقطع) وضل عنكم فاعمل الثاني وهو (ضل) وأضر في (تقطع) ضميره . والمراد بذلك الإصنام ، والمعنى لقد تقطع بينكم ما كنتم تزعمون وضلوا عنكم كما قال تعالى : (وتقطعتم بهم الأسباب) أى لم يبق اتصال بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنهم شركاء فبعدتوهم .

وقرأ باقي السبعة (بينكم) بالرفع على الفاعلية وهو من الاضداد قاله يستعمل في الوصل والفصل، والمراد به هنا الوصل أى تقطع وصلكم وتفرق جمعكم، وطعن ابن عطية في هذا بأنه لم يسمع من العرب أن البين بمعنى الوصل وإنما انتزع من هذه الآية. وأجيب بأنه معنى مجازى ولا يتوقف على السماع لأن-بين- يستعمل بين الشيئين المتلايين نحو بيني وبينك رحم وصداقة وشركة فصار لذلك بمعنى الوصلة. على أنه لو قيل بأنه حقيقة في ذلك لم يبعد، فإن أبا عمرو. وأبا عبيدة. وابن جنى. والزجاج. وغيرهم من أئمة اللغة نقلوه وكفى بهم سندا فيه، فكونه منتزعا من هذه الآية غير مسلم، وعليه فيكون مصدرا لا ظرفا. وقيل: إن-بين- هنا ظرف لكنه أسند إليه الفعل على سبيل الاتساع *

وقرأ عبد الله (لقد تقطع ما بينكم) وما فيه موصوفة أو موصولة (وَضَلَّ عَنْكُمْ) ضاع وبطل (مَا كُنْتُمْ تَرْجُونَ ٩٤) أنها شفعاؤكم أو أنها شركاء الله تعالى فيكم أو أن لا يبعث ولا جزاء * (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) شروع في تقرير بعض أفعاله تعالى العجيبة الدالة على كمال علمه تعالى وقدرته ولطيف صنعه وحكمته إثر تقرير أدلة التوحيد، وفي ذلك تنبيه على أن المقصود من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية إنما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله سبحانه، والفاق الموجد والمبدع كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والضحاك. والحب معلوم والنوى جمع نواة التمر كما في القاموس وغيره يؤنث ويذكر ويجمع على أنواء ونوى بضم النون وكسرهما. وفسره الامام بالشئ الموجود في داخل الثمرة بالمثلثة أعم من التمر بالمشاة وغيره، والمشهور أن النوى إذا أطلق فالمراد منه ما في القاموس وإذا أريد غيرة فقديم قال: نوى الخوخ ونوى الاجاص ونحو ذلك. وأصل الفلق الشق. وكان اطلاق الفالق على الموجد باعتبار أن العقل يتصور من عدم ظلية متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق فتى أوجد الشئ تحصيل ذهن أنه شق ذلك عدم وفلقه وأخرج ذلك المبدع منه، وعن الحسن. وقسادة. والسدى أن المعنى شاق الحبة اليابسة ومخرج النبات منها وشاق النواة ومخرج النخل والشجر منها وعليه أكثر المفسرين ولعله الأولى * وفي ذلك دلالة على كمال القدرة لما فيه من العجائب التي تصدح اطيائها على إقنان الحكم وتطفع أنهارها في رياض الكرم. وعن مجاهد. وإبى مالك أن المراد بالفلق الشق الذى بالحبوب والنوى أى أنه سبحانه خالقهما كذلك كما في قولك: ضيق فم الركية ووسع أسفلها، وضعف بأنه لا دلالته على كمال القدرة كما في سابقه (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) أى يخرج ما ينمو من الحيوان والنبات والشجر مما لا ينمو من النطفة والحب. والنوى، والجملة مستأنفة مبنية لما قبلها على ما عليه الأكثر ولذلك ترك العطف وقيل: خبر ثان ولم يعطف للإيذان باستقلاله في الدلالة على عظمة الله تعالى (وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ) كالنطفة وأخوها (مِنَ الْحَيِّ) كالحيوان وأخويه، وهذا عند بعض عطف على (فالق) لا على (يخرج الحي) الخ لأنه كما علمت بيان لما قبله وهذا لا يصلح للبيان وإن صح عطف الاسم المشتق على الفعل وعكسه *

واختار ابن المنير كونه معطوفا على (يخرج) قال: وقد وردا جميعا بصيغة المضارع كثيرا وهو دليل على أنهما توأمان مقترنان وهو يبعد القطع، فالوجه والله تعالى أعلم أن يقال: كان الأصل أن يؤتى بصيغة اسم

الفاعل اسوة أمثاله في الآية إلا أنه عدل عن ذلك إلى المضارع في هذا الوصف وحده إرادة لتصور إخراج الحى من الميت واستحضاره في ذهن السامع وذلك إنما يتأتى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضى ألم تر (الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) كيف عدل فيه عن الماضى المطابق لانزال ذلك وقوله :

بأنى قد لقيت الغول يسعى بسهب كالصحيفة صحصحن

فأخذته وأضره فخرت صريحا لليدين وللجنان

فانه عدل فيه إلى المضارع إرادة لتصوير شجاعته واستحضارها للذهن السامع إلى ما لا يحصى كثرة، وهو إنما ينتجى فيما تكون العناية فيه أقوى، ولا شك أن إخراج الحى من الميت أظهر في القدرة من عكسه وهو أيضا أول الحالين والنظر أول ما يبدأ فيه ثم القسم الآخر ثان عنه فكان الأول جدرا بالتصوير والتأثير في النفس ولذلك هو مقدم أبدا على القسم الآخر في الذكر حسب ترتيبهما في الواقع، وسئل عطف الاسم على الفعل وحسنه أن اسم الفاعل في معنى المضارع وكل منهما يقدر بالآخر فلا جناح في عطفه عليه • وقال الامام في وجه ذلك الاختلاف : إن لفظ الفعل يدل على أن الفاعل يعتن بالفعل في كل حين وأوان ، وأما لفظ الاسم فانه لا يقيد بالتجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، ويرشد إلى هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإيجاز من أن قوله سبحانه : (دل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) قد ذكر فيه الرزق بلفظ الفعل لأنه يفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة ، وقوله عز شأنه (ولهم بأسط ذراعيه) بالوصيد قد ذكر فيه الاسم ليفيد البقاء على تلك الحالة ، وإذا ثبت ذلك يقال : لما كان الحى أشرف من الميت وجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحى ، فلذا وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على أن الاعتناء بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحى . ثم العطف لاشتغال الكلام به على زيادة لا يضر بكون الجملة بيانا لما تقدم كما لا يضر شمول الحى والميت في الجملة المعطوف عليها للحيوان والنبات فيه •

وأما ما كان فلا بد من القول بعموم المجاز أو الجمع بين المجاز والحقيقة على مذهب من يرى صحته إن قلنا : إن الحى حقيقة فيمن يكون موصوفا بالحياة وهى صفة توجب صحة الإدراك والقدرة والميت حقيقة فيمن فارقه تلك الصفة أو نحو ذلك . وأن إطلاقه على نحو النبات والشجر الفس والحطب والنوى مجاز . وبهذا يشعر كلام الامام فانه جعل ما نقل عن الزجاج أن المعنى يخرج النبات الغض الطرى من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحى الثانى من الوجوه المجازية كالمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن المعنى يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن (ذلكم) القادر العظيم الشأن الساطع البرهان هو (الله) الذات الواجب الوجود المستحق للعبادة وحده (فأنى تؤفكون) فكيف تصرفون عن عبادته وتشركون به من لا يقدر على شئ لا سبيل إلى ذلك أصلا . وتمسك الصحاب بن عباد هذا على أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى لأنه سبحانه لو خلق فيه الافك لم يلق به عز شأنه أن يقول : (فأنى تؤفكون) وقد قدمنا الجواب على ذلك على أنه وجه فنذكر (فألق الأصباح) خبر مبتدأ محذوف أى هو فائق أو خير آخر لان . (والاصباح) بكسر الهمزة مصدر سعى به الصبح ، قال امرؤ القيس :

الا أيها الليل الطويل الا انتجلي بصبح وما الاصبح منك بامثل
وقرأ الحسن بالفتح على أنه جمع صبح كقفل وأقفال . وأنشد قوله :
أفتى رياحا وبني رياح تناسخ الامسا والاصباح

بالكسر والفتح مصدرين وجمعي مسمى وصبح . والفاق الحالق على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما . وقادة . والضحاك . وقال غير واحد : الشاق . واستشكل بان الظاهر أن الظلة هي التي تغلق
عن الصبح . وأجيب بان الصبح صبحان، صادق وهو المنتشر ضوءه معترضاً بالآفق . وكاذب وهو ما يبدو
مستطيلاً وأعلاه أضواء من باقيه وتمتعه ظلة . وعلى الأول يراد فلقه عن بياض النهار أو يقال: في الكلام، مضاف
مقدر أي فائق ظلة الاصبح بالاصباح . وذلك لأن الآفق من الجانب الغربي والجنوبي ملوء من الظلة والنور
إنما ظهر في الجانب الشرقي فكأن الآفق كان بحراً ملووا من الظلة فتشق سبحانه ذلك البحر المظلم بان أجرى
جسداً من النور فيه . وعلى الثاني فيراد أنه سبحانه فالقه عن ظلة آخر الليل وشاقه منه . وما ذكر من تقسيم
الصبح إلى صادق وكاذب بما يشهد له البيان ولا يمتري فيه اثنان إلا أن في سبب ذلك ظلاماً لاهل الهبة حاصلة
ان الصبح . وكذا الشفق استتارة في كرة البخار لتأرب الشمس من أفق المشرق وتباعدها عن أفق المغرب .
وقد تفتق أن كرة البخار عبارة عن هواء متكاثف بما فيه من الاجزاء الأرضية والمائية المتصاعدة من كرتيهما
بسخن الشمس وغيرها باباها وان شكل ذلك الهواء شكل كرة محيطة بالأرض على مركزها و سطح مواز
لسطحها المتساوي غاية ارتفاعها عن مركز الأرض في جميع النواحي المستلزم لكرورتها وانها مختلفة القوام
لان ما كان منها أقرب إلى الأرض فهو أكثف ما بعد لان الالطف يتصاعد ويقاعد أكثر من الاكثف ولكن
لا يبلغ في التكاثف إلى حيث يحجب ، اوراده . وان هذه الكرة تنتهي إلى حد لا تتجاوزه وهو من سطح الأرض
أحد وخسون ميلاً تقريباً وأن للأرض ظلاً على هيئة مخروط قاعدته دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وهي
مواجهة للشمس ورأسه في مقابلها . وتنقسم الأرض بهذه القاعدة إلى قسمين . أحدهما أكبر مستصفي . ومواجه
للشمس والآخر مظلم مقابل لها . ويتحرك الضياء والظلة على سطح الأرض في يوم بليلته دورة واحدة
كعجلين متقابلين أحدهما أبيض والآخر أسود . وأن شعاع الشمس يحيط بمخروط الظل من جميع جوانبه
ومنتب في جميع الافلاك سوى مقدار يسير من فلك القمر وفلك عطارد وقس في مخروط ظل الأرض
لكن الافلاك لكونها مشعة في الغاية ينفذ فيها الشعاع ولا ينعكس عنها فلذلك لانراها مضية . وكذا الهواء
الصافي المحيط بكرة البخار لا يقبل ضوءاً .

وأما كرة البخار فهي مختلفة القوام لان ما قرب منها إلى الأرض أكثف ما بعد والا كثف أقبل للاستضاءة
فالكثيف الخشن باختلاط الهيئات الكثيرة من سطح مخروط الظل قابل للضوء . وأن النهار مدة كون ذلك
المخروط تحت الآفق والليل مدة كونه فوقه . وحيث تحقق كل ذلك يقال : إذا ازداد قرب الشمس من شرقي
الآفق ازداد ميل المخروط إلى غريبه ولا يزال كذلك حتى يرى الشعاع المحيط به وأول ما يرى هو الأقرب
إلى موضع الناظر وهو خط يخرج من بصره في سطح دائرة سمتية تمر بمركز الشمس عموداً على الخط المماس
للشمس والأرض وهو الذي في سطح الفصل المشترك بين الشعاع والظل فيرى الضوء أولاً مرتفعاً عن الآفق
عند موقع الممود مستطيلاً كخط مستقيم وما بين وبين الآفق يرى مطلباً لبعده وان كان مستقيماً في الواقع

ولكثافة الهواء عند الافق مدخل في ذلك أيضا وهو الصبح الكاذب، ثم إذا قربت من الافق الشرق روى الضوء معترضا منبسطا يزداد لحظة فالحظة وينمحي الاول بهذا الضياء القوي فينمحي ضياء المشاعل والكواكب في ضوء الشمس فيخيل أن الاول قدعدم وهو الصبح الصادق .

وتوضيح ما ذكر على مافي التذكرة وشرح سبب المحققين أنه يتوهم لبيان ذلك سطح يمر بمرکز الشمس والارض وبسهم المخروط ومركز قاعدته فيحدث ذلك حاد الزوايا قاعدة على الافق وضلعا على سطح المخروط . أما حدوث المثلث فلما تقرر أنه إذا مر سطح مستو بسهم المخروط ومركز قاعدته أحدث فيه مثلثا . وأما حدة الزوايا فلأن رأس المخروط في نصف الليل يكون على دائرة نصف النهار فرق الارض . وحينئذ إما أن يكون المخروط قائما على سطح الافق . وذلك اذا كانت الشمس على سمت القدم أو ماثلا الى الشمال أو الجنوب مع تساوى بعده عن جهة المشرق والمغرب . وذلك اذا لم تكن الشمس على سمت القدم .

وأيا ما كان فذلك السطح المفروض يمتد فيما بين الخافقين أما على التقدير الاول فظاهر . وأما على التقدير الثاني فلتساوى بعد رأس المخروط عن جانبي المشرق والمغرب فيكون زاويتا قاعدة المثلث حادتين لوجوب تساويهما وامتناع وقوع قائمتين أو منفرجتين في مثلث . وإذا مال رأس المخروط عن نصف النهار المغرب فوق الارض بسبب انتقال الشمس عنه إلى جانب المشرق تحت الارض قضيت الزاوية الشرقية من ذلك المثلث فتصير أحد زوايا كانت واتسعت الزاوية الغربية حتى تصير منفرجة لكن المقصود لا يختلف . ولا شك أن الأقرب من الضلع الذي إلى الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقع على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالافق . وذلك أنه إذا خرج من البهر الى الضلع الشرقي عمود فلا يمكن أن يقع على موضع اتصال هذا الضلع بالافق وإلا انطبقت القائمة على بعض الحادة ولأن يقع تحت الافق بأن يقطع العمود قاعدة المثلث ويصل الى الضلع المذكور بعد إخراجة تحته وإلا لزم في المثلث الحادث تحت الافق من القدر الخارج من بعض القاعدة وبعض العمود قائمة ومنفرجة ولأن يقع في جهة رأس المثلث على موضع اتصال أحد ضلعيه بالآخر ولا خارجا عنه في تلك الجهة لما ذكرنا بعينه فوجب أن يقع داخل المثلث فيما بين طرفي الضلع الشرقي، وقد تبين أن موضعه أقرب إلى الناظر من موضع اتصاله بالافق . ولا شك في أن ما وقع من هذا الضلع فيما كنف من كرة البخار يكون مستترا بتماه حال قرب الشمس من أفق المشرق إلا أن ما كان أقرب منه إلى الناظر يكون أصدق رؤية . وهو موقع العمود . ومن هنا يتحقق الصادق والكاذب . انتهى كلامهم .

والامام الرازي أنكر كون الصبح الكاذب من أثر قرص الشمس وإنما هو بتخليق الله تعالى ابتداء قال . لأن مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذي يكون فلك الدائرة أفعالهم قد طلعت الشمس من مشرقهم . وفي ذلك الموضع أضاء نصف كرة الارض . وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع أجزاء الجو ويجب أن يزداد لحظة ف لحظة . وحينئذ ينتج أن يكون الصبح الاول خطأ مستطيلا فحيث كان كذلك علم أنه ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره . ويفهم من كلامه أيضا أن الصبح الثاني كالصبح الاول ليس

إلا بتخليق الفاعل المختار . ويمتنع أن يكون من تأثير قرص الشمس ، وبين ذلك بأن من المقدمات المتفق عليها أن الماضي شمساً كان أو غيره لا يقع ضوؤه إلا على الجرم المقابل له دون غير المقابل والشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلاً لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير القرص ، ثم قال فان قالوا : لم لا يجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل لها وذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا . وعلى هذا عول أبو علي بن الهيثم في المناظر فالجواب : أن هذا باطل من وجهين ، الأول أن الهواء شفاف عديم اللون فلا يقبل النور واللون في ذاته . وما كان كذلك يمتنع أن يعكس منه النور إلى غيره فيمتنع أن يصير ضوؤه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له . فان قالوا : فلم لا يجوز أن يقال : إنه حصل في الأفق أجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهي لسكنايتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم يفيض على الهواء المقابل له ؟ فنقول : لو كان كذلك لكان تلك كانت الابخرة والادخنة في الأفق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى وليس الأمر كذلك بل بالعكس ، الثاني أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لنا بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين . وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام ، وإذا ثبت هذا فنقول : إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام واستنار نصف العالم هالك . والربع من الفلك الذي هو ربع شرق لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلدة ، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوزت مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذياً للهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل النور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير هواء هذا الربع في غاية الانارة حينئذ . وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته . وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم انتهى المراد منه . ولا أراه أني بشئ يتباج به صبح هذا المطلب كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما قدمناه . وذكر أفضل المتأخرين العلامة أحمد بن حجر الهيتمي أن لاهل الهيئة في تحقيق الصبح الكاذب كلاماً طويلاً مبنيّاً على الخدس المبني على قاعدة الحكمة الباطلة كمنع الحرق والانتام على أنه لا يفي ببيان سبب كون أضلاع أضواء مع أنه أبعد من أسفل عن مستنده وهو الشمس ولا يبين سبب انعدامه بالكلية حتى تعقبه ظلمة كما صرح به الأئمة وقدروها بساعة . والظاهر أن مرادهم مطلق الزمن لانها تطول تارة وتقصّر أخرى وهذا شأن الساعات الزمانية المسماة بالمعوجة ويقابلونها بالساعات المستوية المقدر كل منها دائماً بخمس عشرة درجة . وزعم بعض أهل الهيئة عدم انعدامه وإنما يتناقص حتى ينعدم في الصادق . وقد تقدم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم ولعله بحسب التقدير لالحس ، وفي خبر مسلم « لا يغرنكم أذان بلال ولا هذا العارض لعمود الصبح حتى يستطير أي ينتشر ذلك العمود في فواحي الأفق » ويؤخذ من تسميته عارضاً للتأني شيئاً ، أحدهما أنه يعرض للشعاع الناشئ عنه الصبح ، الثاني انحباس قرب ظهوره كما يشعر به التنفس في

قوله سبحانه: (والصبح إذا تنفس) فبعد ذلك الانحسار يتنفس منه شيء من شبه كوة، والمشاهد في المنحسب إذا خرج بعضه دفعة أن يكون أوله أكثر من آخره، وهذا ليكون كلام الصادق قد يدل عليه ولا نبأته عن سبب طوله وإضادة أعلاه، واختلاف زمنه وانعدامه بالكلية الموافق للحس أولى مما ذكره أهل الهيئة القاصر عن كل ذلك.

ثانيهما أنه عليه السلام أشار بالعارض إلى أن المقصود بالذات هو الصادق وأن الكاذب إنما قصد بطريق العرضية ليذبه الناس به لقرب ذلك فينبهوا ليدركوا فضيلة أول الوقت لاستغاثهم بالنوم الذي لولا هذه العلامة لمنعهم إدراك أول الوقت، فالحاصل أنه نور يبرزه الله تعالى بأن ذلك الشعاع أو يخلقه حينئذ علامة على قرب الصبح ومخالفاً له في الشكل ليحصل التمييز وتوضح العلامة العارضة من الملم عليه المقصود فتأمل ذلك فإنه غريب مهم. وفي حديث عند أحمد «ليس الفجر الأبيض للمستطيل في الأفق ولكن الفجر الأحمر المعترض» وفيه شاهد لما ذكر آخر. وما يؤيد ما أشير إليه من الكوة ما أخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن للشمس المئانة كوة تطلع كل يوم من كوة فلا بدع أنها عند قربها من تلك الكوة ينحسب شعاعها ثم يتنفس كما مر. وللقرافي المالكى وغيره كالاصبحي من الشافعية فيه كلام يوضحه وبين صحة ما ذكر من الكوات ويوافق الاستشكال لكونه يظهر ثم يغيب. وحاصله وإن كان فيه طول لمس الحاجة إليه أنه يياض يطلع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثر الابصار دون الراصد المجرد القوى النظر. وذكر ابن بشير المالكى أنه من نور الشمس إذا قربت من الأفق فإذا ظهرت أنست به الابصار فيظهر له أنه غاب وليس كذلك. ونقل الاصبحي أن بعضهم ذكر أنه يذهب بعد طلوعه ويعود مكانه ليلاً وهو كثير من الشافعية، وإن أبا جعفر البصرى بعد أن عرفه بأنه عند بقاء نحو ساعتين يطلع مستطيلاً إلى نحو ربع السماء قائمه عموداً وربما لم ير إذا كان الجو نقياً شتاء وأبين ما يكون إذا كان الجو كدراً صيفاً أعلاه دقيق وأسفله واسع ولا ينافي هذا ما تقدم من أن أعلاه أضوا لأن ذلك عند أول الطلوع وهذا عند مزيد قربه من الصادق وتحته سواد ثم يياض ثم يظهر يياض يغشى ذلك كله ثم يعترض رده بأنه رصده نحو خمسين سنة فلم يره غاب وإنما يندرج ليلتقى مع المعترض في السواد ويصيران فجراً واحداً. وزعم غيبته ثم عوده وهم أوراؤه يختلف باختلاف الفصول فظنه يذهب، وبعض المؤقتين يقول: هر الحجرة إذا كان الفجر بالسعود، ويأزمه أن لا يوجد إلا نحو شهرين في السنة قال القرافي: وقال آخرون هر شعاع يخرج من طباق بجبل قاف ثم يطله بأن جبل قاف لا وجود له وبرهن عليه بما يريده ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق خرجها الحفاظ وجماعة منهم ممن التزموا تخريج الصحيح، وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأى فيه حكاه حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله، منها أن وراء أرضنا بحراً محيطاً ثم جبلاً يقال له قاف ثم أرضاً ثم بحراً ثم جبلاً وهكذا حتى عديسبعاً من كل، وأخرج بعض أولئك عن عبد الله بن بريدة أنه جبل من ذرذ محيط بالدنيا عليه كنف السحاب، وعن مجاهد مثله، وكما اندفع بذلك قوله لا وجود له اندفع قوله اثره ولا يجوز اعتقاد ما لا دليل عليه لأنه إن أراد بالدليل مطلق الامارة فهذا عليه أدلة أو الامارة العقلية فهذا ما يكنى فيه الظن كما هو جلي، ثم نقل عن القرافي عن أهل الهيئة أنه يظهر ثم يخفى دائماً، ثم استشكله وأطال في جوابه بما لا يتضح

إلا لمن أتقن علمي الهندسة والمناظر فأولى منه أن يختلف باختلاف النظر لاختلافه باختلاف الفصول والكيفيات العارضة لمحله فقد يدق في بعض ذلك حتى لا يرى أصلا وحيتئذ فهذا عذر من عبر بأنه يغيب ثم تنقبه ظلمة، هذا ولا يخفى أن القول بحدوث ضوء الصبح بمجرد خلق الله تعالى لا عن سبب عادي كما يشير إليه كلام الامام أهون من القول بأنه من شعاع يخرج من طباق جبل قاف. والقول بخروج الشعاع من هذا الطباق أهون من القول بخروج الشمس التي هي على ما بين في الاجرام مائة وستة وستون مثلاً للارض مع كسر تقدم على ما هو المشهور أو ثلاثمائة وستة وعشرون مثلاً لها على ما قاله غياث الدين جمشيد الكاشي في رسالته سلم السماء وما يقرب من ذلك على ما في بعض الروايات من كوة من جبل يحيط بالارض * والخبر في ذلك إن صح وقلنا: إن له حكم المرفوع مما ينبغي تأويله وباب التأويل أوسع من تلك الكوة فان كثيراً من الناس قد قطعوا دائرة الارض على مدار السرطان مراراً ولم يجدوا أثراً لهذا الجبل المحيط الشامخ، وإثبات سبعة جبال وسبعة أبحر على الوجه السابق مما لا يخفى ما فيه أيضاً. وكون الله تعالى لا يعجزه شيء مما لا يشك فيه إلا ملحد لكن الكلام في وقوع ما ذكر في الخارج، والذي تميل إليه قلوب كثير من الناس في أمر الصبح ما ذكره أهل الهيئة *

وقد بين أرسطو خمس في الشكل الثاني من كتابه في جرم النيرين أن الكوة إذا اقتربت الضوء من كوة أعظم منها كان المضي منها أعظم من نصفها. وقد بين أيضاً في الشكل الأول من ذلك الكتاب أن كل كرتين مختلفتين أمكن أن يحيط بهما مخروط مستدير رأسه إلى أصغرهما ويكون المخروط مماساً لكل منهما على محيط دائرة، ولا شك أنه يحيط بالشمس والارض مخروط مؤلف من خطوط شعاعية رأسه إلى الارض فيكون هذا المخروط مماساً للارض على دائرة فاصلة بين المضي والمظلم منها وهي دائرة صغيرة لأن الجزء المضي من الارض أصغر *

وقد حققوا أن المستدير من الهواء كوة البخار سوى ما دخل في ظل مخروط الارض وهي مستديرة أبداً لثباتها وإحاطة أشعة الشمس بها لكنها لا ترقى في الليل لبعدها عن البصر وان سهم المخروط أبداً في مقابلة جرم الشمس كما أشرنا إليه. ففي منتصف الليل يكون على دائرة نصف النهار وبعد ذلك يميل إلى جانب الغروب لحظة فلحظة إلى أن يرى البياض في جانب المشرق على ما تقدم تفصيله وعلى هذا لا يلزم في الصورة التي ذكرها الامام من مجاوزة مركز الشمس دائرة نصف الليل وطولها على أولئك الأقوام. واستنارة نصف العالم عديم استنارة الربع الشرقي عندنا لاختلاف الوضع كما لا يخفى على المتأمل، والتزام القول بالكروية والمخروط ونحو ذلك مما ذكره أهل الهيئة لا بأس به، نعم اعتقاد محجة ما يقولونه مما علم خلافه من الدين بالضرورة وأعلم بدليل قطعي كفر أوضاع قنبر. وقرئ (فالق) بالنصب على المدح *

وقرأ النخعي (فلق الاصباح) (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا) أي يسكن إليه من يتعب بالنهار ويستأنس به لاسترواحه فيه وكل ما يسكن إليه الرجل ويطمئن استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب يقال له: سكن، ومنه قيل للدار: سكن لأنه يستأنس بها ولذا سموها مؤنسة * وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن المعنى يسكن فيه كل طير ودابة. وروى نحوه عن ابن عباس. ومجاهد

رضى الله تعالى عنهم ، فالمراد حينئذ جعل الليل مسكوناً فيه أخذاً له من السكون أى الهدوء والاستقرار كما في قوله تعالى : (تسكنوا فيه) وقرأ سائر السبعة إلا الكوفيين (جاعل) بالرفع . وقرئ : شاذاً بالنصب (والليل) فيها مجرور بالاضافة ، ونصب (سكننا) عند كثير بفعل دل عليه هذا الوصف لانه يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال وهو هنا بمعنى الماضي كما يشهد به قراءة (جعل) •

وجوز السكائي . وبعض الكوفيين عمله بمعنى الماضي مطلقاً حملاً له على الفعل الذى تضمن معناه . وبهضم جوز عمله كذلك إذا دخلت عليه أل . وآخرون جوزوا عمله فى الثانى إذا أضيف إلى الأول لشبهه بالمعرف باللام ، وعلى هذا الأول لا يحتاج إلى تقدير فعل بل يكون الناصب هو الوصف ، واختار بهضم كونه الناصب أيضاً لكن باعتبار أن المراد به الجعل المستمر فى الأزمنة المختلفة لا الزمان الماضى فقط ولا يجرى على هذا مجرى الصفة المشبهة لأن ذلك - كما قال بعض المحققين - فيما قصد به الاستمرار مشروط بأشهر الوصف بذلك الاستعمال وشيوعه فيه ونصبه فى قراءتنا على أنه مفعول ثان لجعل •

وجوز أن يكون (جعل) بمعنى أحدث المتعدى لواحد فيكون نصيباً على الحال (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) معطوفان على (الليل) وعلى قراءة من جره يكون نصبهما بجعل المقدّر الناصب لسكننا أو بآخر مثله ، وقيل : بالعطف على محل (الليل) المجروران إضافة الوصف إليه غير حقيقية إذالم ينظر فيه إلى الماضى . وقرئ : بالجر وهو ظاهر وبالرفع على الابتداء والخبر محذوف أى مجموعان (حُسْبَانًا) أى على أدوار مختلفة يحسب فيها الاوقات التى ينط بها العبادات والمعاملات أو محسوبان حسباناً . والحسبان بالضم مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب وهذا هو الاصل المسموع فى نحو ذلك ومساواه . وارد على خلاف القياس كما قيل . وعن أبي الهيثم أن (حسباناً) جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب ؛ وفى إرادته هنا بعد (ذَلِكَ) إشارة إلى جعلهما كذلك •

وقال الطبرسى : إلى ما تقدم من فاق الاصباح وجعل الليل سكوناً والشمس والقمر حسباناً ، والجمهور على الأول وهو الظاهر ، وما فيه من معنى البعد للايذان بعلو منزلة المشار إليه وبعد منزلته أى ذلك التفسير البديع الشأن (تَقْدِيرُ التَّزْيِينِ) أى الغالب القاهر الذى لا يتعاضد شئ من الاشياء التى من جملتها تزيينها على الوجه المخصوص (الْعَالَمِينَ ٩٦) المبالغ فى العلم بجميع المعلومات التى من جهتها ما فى ذلك التفسير من المصالح المعاشية والمعادية •

(وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ) أى أنشأ أو صير (لَكُمْ) أى لاجلكم (النُّجُومَ) قيل : المراد بها ما عدا النيران لأنها التى بها الاهتداء الآتى ولأن النجم يخص فى العرف بما عداهما . وجوز أن يدخلها فيها فيكون هذا بياناً لفائدتهما العامة إثر بيان فائدتهما الخاصة ، والمتجمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيارات والسبارات سبع باجاء المتقدمين وثمان بزيادة هرشل عند المنجمين اليوم . والثوابت لا يعلم عدتها إلا الله تعالى . والمرصود منها كما قال عيد الرحمن الصوفى : ألف وخمسة وعشرون بادخال الضميرة . ومن أخرجهما قال :

هي ألف واثنتان وعشرون ، ورتبوا الثوابت على ست أقدار وسموها أقدارا متزايدة سدسا سدسا ، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب أعظم ، وأوسط ، وأصغر ، ولهم تقسيمات لها باعتبارات آخر بنوا عليها ما بنوا ولا يكاد يسلم لهم إلا ما لم يلزم منه محذور في الدين *

(لَتَبْدُوا بَهَا) بدل من ضمير (لكم) بإعادة العامل بدل اشتغال كأنه قيل جعل النجوم لاهدائكم (في ظلمات البر والبحر) أي في ظلمات الليل في البر والبحر ، وإضافتها إليهما للملازمة أو في مشتبهات الطرق وسموها ظلمات على الاستعارة ، وهذا أفراد لبعض منافعها بالذكر حسبما يقتضيه المقام ، وإلا فهي أجدى من تمزيق العصا ، وهي في جميع ما يترتب عليها كسائر الأسباب العادية لا تأثير لها بانفصاها ولا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والأوضاع ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصلحة دينية .

قال العلامة ابن حجر عليه الرحمة : والمنتهى عنه من علم النجوم ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية في مستقبل الزمان كجمي المطر ووقوع التاج وهبوب الريح . وتغير الأسعار ونحو ذلك يزعمون أنهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقتنائها واقتراقها ، وهذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه أحد غيره فن ادعى علمه بذلك فهو فاسق بل ربما يؤدي به إلى الكفر ، فأما من يقول : إن الاقتران أو الاقتراق الذي هو كذا جعله الله تعالى علامة بمقتضى ما طردت به عاداته الإلهية على وقوع كذا وقد يتخلف فلا اثم عليه بذلك ، وكذا الاخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعلم به الزوال وجهة القبلة وكه مضى وكه بقي من الوقت فانه لا اثم فيه بل هو فرض كفاية ، وأما ما في حديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني قال : «صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلاة الصبح في أثر ماء - أي مطر - كان من الليل فلما انصرف أقبل علينا فقال : أتدرون ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أعلم قال : أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بكافر بالكواكب ومن قال : مطرنا بنوء كذا فذاك كافر بئ مؤمن بالكواكب »

فقد قال العلماء : إنه محمول على ما إذا قال ذلك مريدا أن النوء هو المحدث أما لو قال ذلك على معنى أن النوء علامة على نزول المطر ومنزله هو الله تعالى وحده فلا يكفر لكن يكره له قول ذلك لانه من ألفاظ الكفر انتهى . وأقول : قد كثرت الأخبار في النهي عن علم النجوم والنظر فيها ، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأبو داود . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد » وأخرج الخطيب عن ميمون بن مهران . قال : قلت لابن عباس رضي الله تعالى عنهما أوصني قال : أوصيك بتقوى الله تعالى وإياك وعلم النجوم فانه يدعو إلى الكهانة . وأخرج عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : نهاني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن النظر في النجوم . وعن أبي هريرة . وعائشة رضي الله تعالى عنهما نحوه . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن متعلم حروف أبي جادوراء في النجوم ليس له عند الله تعالى خلق يوم القيامة » . وأخرج هو والخطيب عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر »

ثم انتهوا » إلى غير ذلك من الاخيار ، ولعل ما تفيد من النهي عن التلم من باب سد الذرائع لأن ذلك العلم ربما يجر إلى مخطور شرعا كما يشير اليه خير ابن مهران . وكذا النهي عن النظر فيها يحول على النظر الذي كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها والحاكمون بقضيتها ما تدل عليه بتأليفها وترتيبها واقتربها ومقابلتها مثلا من الاحكام بحيث لا يتخلف قطعا على أن الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى في كل كوكب مما يتمتع بغير علام النوب . والوقوف على البعض أو الكل في البعض لا يجدي نفعا ولا يفيد إلا ظنا المتمسك به كالمتمسك بحبال القمر والقابض عابسه كالقابض على شعاع الشمس . نعم إن بعض الحوادث في عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحداثه في الغالب عند طلوع كوكب أو غروبه أو مقارنته لكوكب آخر وفيما يشاهد عند غيبوبة الثريا وطلوعها وطلوع سهيل شاهد لما ذكرنا . ولا يبعد أن يكون ذلك من الاسباب العادية وهي قد تتخلف مسياتها عنها سواء قلنا : إن التأثير عندها كما هو المشهور عن الإشاعة أم قلنا : إنها المؤثرة بأذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف ، ويشير اليه كلام حجة الاسلام الغزالي في العلة . فتي أخبر المجرب عن شيء من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس . وما أخرجه الخطيب عن عكرمة أنه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتحرج أن يخبره فقال عكرمة : سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول : علم عجز الناس عنه وددت أني علمته . وما أخرجه الزبير بن بكار عن عبد الله بن حفص قال : خصت العرب بخصال بالكهانة . والقيافة . والعيافة . والنجوم . والحساب فهدم الاسلام الكهانة وثبت الباقي بعد ذلك ، وقول الحسن بن صالح : سمعت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في النجوم : ذلك علم ضيعه الناس فلعل ذلك إن صح محمول على نحو ما قلنا . وبعد هذا ظه أقول : هو علم لا ينفع والجهل به لا يضر فاشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَات ﴾ أى بينا الآيات المتلوة المذكورة لنعمه سبحانه التي هذه النعمة من جملتها أو الآيات التكوينية الدالة على شؤونه تعالى فصلا فضلا ﴿ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾ معاني الآيات المذكورة فيعملون بموجبها أو يتفكرون في الآيات التكوينية فيعملون حقيقة الحال ، وتخصيص التخصيص بهم مع عمومته لكل لأنهم المتشفعون به .

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ أى آدم عليه السلام وهو تذكير لنعمة أخرى فإن رجوع الكثرة إلى أصل واحد أقرب إلى التواد والتعاطف . وفيه أيضا دلالة على عظم قدرته سبحانه وتعالى ﴿ فَسْتَقَرُّوا وَسَوْدَعُوا ﴾ أى فلكم استقرار في الاصلاب أو فوق الارض واستيداع في الارحام أو في القبر أو موضع استقرار واستيداع فيما ذكر ، وجعل الصلب مقر النطفة والرحم مستودعها لأنها تحصل في الصلب لامن قبل شخص آخر وفي الرحم من قبل الأب فاشبهت الوديعه كأن الرجل أودعها ما كان عنده ، وجعل وجه الأرض مستقرا وبطنها مستودعا لتوطنهم في الأول واتخاذهم المنازل والبيوت فيه وعدم شيء من ذلك في الثاني ، وقيل : التعبير عن كونهم في الاصلاب أو فوق الارض بالاستقرار لأنهما مقرهم الطبيعي كما أن التعبير عن كونهم في الارحام أو في القبر بالاستيداع لما أن كلا منهما ليس بمقرهم الطبيعي . وأخرج جماعة منهم الحاكم وصححه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المستقر الرحم والمستودع الاصلاب وجاء في رواية أن خبرتها كتب اليه يسأله رضى الله تعالى عنه عن ذلك فاجابه بما ذكره .

ويؤيد تفسير المستقر بالرحم قوله تعالى: (ونقر في الأرحام ما نشاء) وأما تفسير المستودع بالاصلاب فقال شيخ الإسلام: إنه ليس بواضح وليس كما قال، فقد ذكر الإمام بعد أن فرق بين المستقر والمستودع بأن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع، ومما يدل على قوة هذا القول يعنى المروى - عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمنا طويلا والجنين يبقى زمنا طويلا، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى. ويلزم ذلك أن حمل الاستيداع على المكث في الصلب أولى. وأنا أقول: لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من بنى آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان رددهم إلى ما أخرجهم منه فكأنهم ودعية هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك، وقد أطلق ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اسم الودعية على ما في الصاب صريحا. فقد أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن جبيرة قال: قال لى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنزوت زوجة؟ قلت: لا، أو ذلك في نفسى اليوم قال: إن كان في صلبك ودعية فستخرج. وروى تفسير المستودع بالدنيا والمستقر بالقبر عن الحسن وكان يقول يا ابن آدم أنت ودعية في أهلك ويوشك أن تلحق بصاحبك وينشد قول لبيد.

وما المال والأهلون إلا ودعية ولا بد يوما أن ترد الودائع
وقال سليمان بن زيد العدوى في هذا المعنى:

نجمع الأحبة بالأحبة قبلنا فالناس مفجوع به ومفجع
مستودع أو مستقر مدخلا فالمستقر يزوره المستودع

وعن أبي مسلم الأصم أن المستقر المذكور لأن النطفة إنما تتولد في صلبه والمستودع الآتى لأن رحمها شبيهة بالمستودع تلك النطفة فكانه قيل: وهو الذى خلقكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم أنثى •
وقرأ ابن كثير - وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف وهو حينئذ اسم فاعل بمعنى قار ومستودع اسم مفعول والمراد فمنكم مستقر ومنكم مستودع. ووجه كون الأول معلوما والثاني مجهولا أن الاستقرار هنا بخلاف الاستيداع والمتماطافان على القراءة الأولى مصدران أو اسما مكان ولا يجوز أن يكون الأول اسم مفعول لأن استقرار لا يتعدى وكذا الثانى ليكون كالأول ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ﴾ المبينة لتفاصيل خلق البشر ومن جملتها هذه الآية ﴿لَقَوْمٌ يَفْقَهُونَ ٩٨﴾ معانى ذلك، قيل: ذكر مع ذكر النجوم (يعلمون) ومع ذكر انشاء بنى آدم (يفقهون) لأن الانشاء من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوالهم المختلفة الطيف وأدق صنعة وتدبيرها فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنة وتدقيق نظرهما مطابقا له، وهو مبني على أن الفقه أبان عن العلم، وقيل: هما بمعنى إلا أنه لما أريد فصل كل آية بفصله تنبيهها على استقلال كل منهما بالمقصود من الحجة وكره الفصل بفصلتين متساويتين لفظا للتكرار عدل إلى فاصلة مخالفة تحسينا للنظم واقتنا في البلاغة •
وذكر ابن المنير وجهها آخر في تخصيص الأولى بالعلم والثانية بالفقه وهو أنه لما كان المقصود التبرير بمن لا يتدبر آيات الله تعالى ولا يعتبر بخلقاته وكانت الآيات المذكورة أولا غارجة عن أنفس النظار إذ النجوم والنظر فيها وعلم الحكمة الإلهية في تدبيرها أمر غارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في انشائهم من نفس

واحدة وتقليبيهم في أطوار مختلفة وأحوال متغيرة فانه نظر لا يعدو نفس الناظر ولا يتجاوزها فإذا تمهد هذا فجعل الانسان بنفسه وأحواله وعدم النظر والتفكير فيها أبشع من جهله بالأمور الخارجة عنه كالنجوم والأفلاك ومقادير سيرها وقضاياها، فلما كان الفقه أدنى درجات العلم إذ هو عبارة عن الفهم نفي بطريق التبريض عن أبشع القبيلتين جهلا وهم الذين لا يتبصرون في أنفسهم ونفي الأدنى أشبع من نفي الأعلى فخص به أسوأ الفريقين حالا . (ويفقهون) دهنا ضارعه نقه الشيء بكسر القاف إذا فقهه ولو أدنى فهم، وليس من فقه بالفهم لأن تلك درجة عالية ومعناه صار فقيها . ثم ذكر أنه إذا قيل: فلان لا يفقه شيئا كان أدم في العرف من قولك فلان لا يعلم شيئا وكان معنى قولك: لا يفقه شيئا ليست له أهلية الفهم وان فهم، وأما قولك: لا يعلم شيئا فغايته عدم حصول العلم له وقد يكون له أهلية الفهم والعلم لو تعلم . واستدل على أن التارك للتفكير في نفسه أجهل وأسوأ حالا من التارك للفكرة في غيره بقوله سبحانه: (وفي الأرض مايات للوقفين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) فخص التبصر في النفس بعد اندراجها فيما في الأرض من الآيات وأنكر على من لا يتبصر في نفسه انكارا مستأنفا والله تعالى أعلم بأسرار كلامه *

(وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجليلة المنبئة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر ومن السماء السحاب أو الكلام على تقدير مضاف أى من جانب السماء . وقيل: الكلام على ظاهره والانزال من السماء حقيقة إلى السحاب ومنه إلى الأرض واختاره الجبائي، واجتجح على فساد قول من يقول: إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض ثم تصعد وترتفع الى الهواء وينعقد السحاب منها ويتقاطر ماء وذلك هو المطر المنزل بوجوه . أحدها أن البرد قد يوجد في وقت الحر بل في جميع الصيف ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد . وذلك يبطل ما ذكر . ثانيها أن البخارات إذا ارتفعت وتصادعت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف أو لسان في بعض الحمامات أما اذا لم يكن كذلك لم يسلم منه ماء كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح أو لسان تتصل به وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ثالثها أنه لو كان تولد المطر من صعود البخارات فهي دائمة الارتفاع من البحار فوجب أن يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن كذلك علمنا فساد ذلك القول . ثم قال: والقوم اما احتاجوا الى هذا القول لأنهم اعتقدوا أن الاجسام قديمة فيمتنع دخول الزيادة والنقصان فيها . وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا انضاف تلك الذوات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفة أخرى . ولهذا السبب احتاجوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة . وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الاجسام محدثة وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء وأراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه الكلمات وحيث دل ظاهر القرآن على أن الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر وجب القول بحمله عليه انتهى . ولا يخفى على من راجع كتب القوم أنهم أحجوا عن جميع تلك الوجوه . وأن الذي دعاهم إلى القول بذلك ليس مجرد ما ذكر بل القوا بامتناع الحرق والالتهام أيضا ووجود كرة النار تحت السماء وانقطاع عالم العناصر عندها ومشاهدة من على جبل شامخ سحابة يطر مع عدم مشاهدة ماء نازل من السماء اليه الى غير ذلك . وهذا وإن كان بعضه مما قام الدلائل الشرعي على بطلانه

وبعضه مما لم يقيم الدليل عليه ولم يشهد بصحته الشرع لكن مشاهدة من على الجبل ماذكر ونحوها يستدعي صحة قولهم في الجملة ولا يرى فيه بأساً ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما من قطرة تنزل الا ومعها ملك ، وهو عند الكثير محمول على ظاهره . واللاسفة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحائلة في تلك الجسمية الموجهة لذلك النزول ، وقل : هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر للقطر حافظ إياه ، ويثبت أفلاطون هذا النور المجرد لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ، ورواياتنا على ما ذهب اليه صاحب الاشراف وهو أحد الأقوال في المثل الافلاطونية ، ويشير الى نحو ذلك كلام الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة ، ونصب (ماء) على المفعولية لانزل ، وتقديم المفعول غير الصريح عليه لما مر مراراً (فَأَخْرَجْنَاهُ) أى بسبب الماء ، والقاء للتعقيب وتعقيب كل شيء بحبه . و (أَخْرَجْنَا) عطف على (أَنْزَلَ) والاثنتان الى التكلم إظهارا لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله ، وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذكر ، وهي أنه سبحانه لما ذكر فيما مضى ما ينبت على أنه الخالق اقتضى ذلك التوجه اليه حتى يخاطب واختيار ضمير العظمة دون ضمير التكلم وحده لإظهار كمال العناية أى فأخرجنا بعضهمنا بذلك الماء مع وحدته (نَبَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ) أى كل صنف من أصناف النبات المختلفة في السك . والكيف . والخواص . والآثار . اختلافاً متفاوتا في مراتب الزيادة والنقصان حسبما يفصح عنه قوله سبحانه : (يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل) والنبات كالنبت وهو على ما قال الراغب - ما يخرج من الأرض من النباتات سواء كان له ساق كالشجر أو لم يكن له ساق كالنجم لكن اختلف في التعارف بما لاساق له بل قد اختلف عند العامة بما تأكله الحيوانات ، وحتى اعتبرت الحقائق فانه يستعمل في كل نام نباتا كان أوحيوانا أو إنسانا . والمراد هنا عند بعض المعنى الأول . وجعل قوله تعالى : (فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا) شروعا في تفصيل ما أجمل من الاخراج وقد بدأ بتفصيل حال النجم وضمير (منه) للنبات . والخضر بمعنى الاخضر كأعور وعور ، وأكثر ما يستعمل الخضر فيما تكون خضرته خلقية ، وأصل الخضر لون بين البياض والسواد وهو الى السواد أقرب ولذا يسمى الاخضر أسود وبالعكس ، والمعنى فأخرجنا من النبات الذى لاساق له شيئا غضا أخضر وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحبة . وجوز عود الضمير الى الماء ومن سببية ، وجعل أبو البقاء هذا الكلام حينئذ بدلا من (أَخْرَجْنَا) الأول ، وذكر بعض المحققين أن الآية على تقدير عود الضمير الى الماء ، معنى بدعا حيث تضمنت الإشارة الى أنه تعالى أخرج من الماء الحلوى الأبيض في رأى العين أصنافا من النبات والثمار مختلفة الطعوم والالوان والى ذلك نظر القائل يصف المطر :

يمد على الآفاق بيض خيوطه فينسج منها للثرى حلة خضرا

وقوله تعالى : (يُخْرِجُ مِنْهُ) صفة لخضر ، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة بما فيها من الغرابة ، وجوز أن يكون مستأنفا أى يخرج من ذلك الخضر (حَبًّا مَرًّا كَبًّا) أى بعضه فوق بعض كما في السبل وقرئ (يخرج منه حب متركب) (وَمَنْ التَّخْلُ) (١) جمع نخل - كما قال الراغب - والنخل معروف ويستعمل في (١) أصل المصنف ومن التخيل كذا يحطه لذلك قال بده جمع نخل والتلاوة كما في المصحف الثماني ومن النخل ثنبه

الواحد والجمع ، وهذا شروع في تفصيل حال الشجر اثر بيان حال النجم عند البعض ، فالجار والمحورور خبر مقدم وقوله سبحانه: ﴿مَنْ ظَلَمَهَا﴾ بدل منه بدل بعض من كل باعادة العامل *

وقوله سبحانه: ﴿قَنَوَانٌ﴾ مبتدأ؛ وحاصله من طلع النخيل قنوان. وجوز أن يكون الخبر محذوفاً لدلالة (أخرجنا) عليه وهو كون خاص وبه يتملق الجار. والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان. وعلى القراءة السابقة آتفا يكون (قنوان) معطوفاً على حب: وقيل: المعنى وأخرجنا من النخل نخلاً من ظلمها قنوان ومن النخل شيئاً من ظلمها قنوان ، وهو جمع قنو بمعنى العنق وهو للتمر بمنزلة العنقود للعنب. وتثنيته أيضاً قنوان ولا يفرق بين المثني والجمع إلا الاعراب، ولم يأت مفرد يستوى مثناه وجمعه إلا ثلاثة أسماء هذا وصنو وصنوان. ورثد ورثدات بمعنى مثل قاله ابن خالويه. وحكى سيويه شقد. وشقدان. وحش. وحشان للبتان نقله الجلال السيوطي في الزهر. وقرئ: بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع لان فعلان ليس من زئات التفسير (دانية) أى قرية من المتناول كما قال الزجاج. واقتصر على ذكرها عن مقابلها لدلالته عليه وزيادة النعمة فيها؛ وقيل: المراد دانية من الارض بكثرة ثمرها ونقل حملها والدنو على القولين حقيقة ، ويحتمل أن يراد به سهولة الوصول إلى ثمارها مجازاً *

﴿وَجَنَاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ﴾ عطف على نبات كل شئ أى وأخرجناه جنان كائنه من أعناب؛ وجعله الواحدى عطقاً على (خضرا). وقال الطيبي: الأظهر أن يكون عطقاً على «حبا» لأن قوله سبحانه: (نبات كل شئ) مفصل لا شتاله على كل صنف من أصناف النامى ، والنابى الحب والنوى وشبههما. وقوله سبحانه: (فاخرجنا منه خضرا) الخ تفصيل لذلك النبات ، وهو بدل من (فاخرجنا) الأول بدل اشتغال، قيل: وهذا مبنى على أن المراد بالنبات المعنى العام. وحينئذ لا يحسن عطفه عليه لأنه داخل فيه وإن أريد ما لا ساق له تعين عطفه عليه لأنه غير داخل فيه وتعين أن يقدر لقوله سبحانه: (ومن النخل) فدل آخر كما أشير إليه فتهير *

وقرأ أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. وابن مسعود. والأعمش. ويحيى بن يعمر. وأبو بكر عن عاصم (وجنات) بالرفع على الابتداء أى ولكم أو ثم جنات أو نحو ذلك ، وجوز الزخشرى أن يكون على العطف على (قنوان) قال في التقريب: وفيه نظر لأنه أن عطف على ذلك. فن أعناب. حينئذ إما صفة (جنات) فيفسد المعنى إذ يصير المعنى وحاصلة من النخيل جنات حصلت من أعناب، وإما خبر لجنات فلا يصح لأنه يكون عطفها على مفرد ويكون المبتدأ نكرة فلا يصح ، وفي الكشف أن الثانى بعيد الفهم من لفظ الزخشرى وإن أمكن الجواب بأن العطف على التخصيص مخصص كما قال ابن مالك ، واستشهد عليه بقوله :

عندى اصطبار وشكوى عند قاتلى فهل باعجب من هذا امرؤ سمما

والظاهر الأول لكونه عطف جملة على جملة. ويقدر ومخرجة من الخضر أو من السكرم أو حاصلة جنات من أعناب دون صلتها لأن التقييد لازم كما حقق في عطف المفرد وحده ، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه ، ولعل زيادة الجنات هنا - كما قيل - من غير اكتفاء بذكر اسم الجنس كما فيما تقدم وماتأخر لا

أن الانتفاع بهذا الجنس لا يثنى غالبا الا عند اجتماع طائفة من أفرادهِ (وَالزَّيْتُونَ وَالرَّامَانَ) نصب على الاختصاص لمرّة هذين الصنفين عديم أو على العطف على «نبات» *

وقوله سبحانه : (مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَقَابِلٍ) اما حال من «الزيتون» لسبقه اكتفى به عن حال ما عطف عليه والتقدير الزيتون مشتبه وغير متشابه والرامان كذلك ، واما حال من «الرامان» لقربه ويقدر مثله في الاول . وأياما كان في الكلام مضاف مقدر وهو بعض أى بعض ذلك مشتبه وبعضه غير متشابه في الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك من الاوصاف الدالة على كمال قدرة صانعها وحكمة منشيئها ومبدعها جل شأنه وإلا كان المعنى جميعه مشتبه وجميعه غير متشابه وهو غير صحيح . ومن الناس من جوز كونه حالا منهما مع التزام التأويل . وافضل وتفاعل هنا معنى تأسوى وتساوى . وقرئ (متشابهها وغير متشابه) (انظروا) نظرا اعتبار واستبصار (إلى ثمره) أى ثمر ذلك أى الزيتون والرامان والمراد شجرتهما وأريد بهما فيما سبق الثمرة في الكلام استخدام . وعن الفراء أن المراد في الاول شجر الزيتون وشجر الرامان وحينئذ لا استخدام ، وأياما كان فالضمير راجع اليهما بتأويله باسم الإشارة . ورجوعه إلى كل واحد منهما على سبيل البديل بعيد لانظيره في عدم تعيين مرجع الضمير *

وجوز رجوع الضمير إلى جميع ما تقدم بالتأويل المذكور ليشمل النخل وغيره مما يثمر (إذا أثمر) أى إذا أخرج ثمره كيف يخرج منه شيئا لا يكاد ينتفع به . وقرأ حمزة . والكسائي (ثمره) بضم الهمزة وهو جمع ثمرة خشبية وخشب أو ثمار ككتاب وكتب (ويَنبُغُه) أى وإلى حال نضجه أو إلى نضيجه كيف يعود نضجا دافعا عظيم ولذة كاملة . وهو في الاصل مصدر نبت الثمرة إذا أدركت ، وقيل : جمع يانبغ كتابجر وتجر . وقرئ . بالضم . وهى لغة فيه . وقرأ ابن محيصن (ويأنه) ، ولا يخفى أن في التقييد بقوله تعالى : (إذا أثمر) على ما أشرنا اليه اشعارا بأن المثمر حينئذ ضعيف غير منتفع به فيقابل حال النبع . وبديل كمال التفاوت على كمال القدرة . وعن الزمخشري أنه قال : فان قلت هلا قيل : إلى غرض ثمره وينبغ ؟ قلت : في هذا الاسلوب فائدة وهى أن النبع وقع فيه معطوفا على الثمر على سنن الاختصاص نحو قوله سبحانه : (وجيريل وميكال) للدلالة على أن النبع أولى من الغرض وله وجه وجيه وإن خفى على بعض الناظرين *

(إِنْ فِي ذَلِكَكُمْ) إشارة إلى ما أمروا بالنظر اليه . وما في اسم الإشارة من معنى البعد لما مر غير مرة (لآيات) عظيمة أو كثيرة دالة على وجود القادر الحكيم ووحدته (تَقُومُ يَوْمَئِذٍ ٩٩) أى يطلبون الايمان بالله تعالى . كما قال القاضي . أو مؤمنون بالفعل ، وتخصيصهم بالذكر لانهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرهم . كما قيل . ووجه دلالة ما ذكر على وجود القادر الحكيم ووحدته أن حدوث هاتيك الاجناس المختلفة والانواع المتشعبة من أصل واحد وانتقالها من حال إلى حال على غلط بديع لا بد أن يكون باحداث صانع يعلم تفاصيلها ويرجع ماقتضيه حكمته من الوجوه الممكنة على غيره ولا يهوفه ضد يعانده أو نداء يعارضه ، ثم أنه سبحانه بعد أن ذكر هذه النعم الجليلة الدالة على توحيده ونبغ من أشرك به سبحانه ورد عليه بقوله عز شأنه : (وَجَعَلُوا) في اعتقادهم (قَه) الذى شأنه مانع في تضاعيف هذه الآيات (شُرَكَاءَ) في اللوامة أو الربوبية (الجن) أى

الملائكة حيث عبدوهم وقالوا: إنهم بنات الله سبحانه وتسميتهم جنا مجاز لاجتنانهم واستتارهم عن الاعين كالجن. وفي التمييز عنهم بذلك حط لشأنهم بالنسبة إلى مقام الالهية.

وروى هذا عن قتادة والسدي، ويفهم من كلام بعضهم أن الجن تشمل الملائكة حقيقة. وقيل: المراد بهم الشياطين وروى عن الحسن. ومعنى جعلهم شركاء أنهم أطاعوهم كما يطاع الله تعالى أو عبدوا الأوثان بتسويلهم وتحريضهم. ويروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا: إن الله تعالى خالق الناس، والدواب، والأنعام، والحيوان، وإبليس خالق السباع، والحيات، والعقارب والشرور. فالمراد من الجن إبليس وأتباعه الذين يفعلون الشرور ويلقون الوسواس الخبيثة إلى الأرواح البشرية، وهؤلاء المجوس القائلون بالنور والظلمة ولهم في هذا الباب أقوال تمجها الاستماع وتشتت عن النفوس. وادعى الامام أن هذا أحسن الوجوه المذكورة في الآية، وهو فعول لا جمل. قيل: لله شرطاء، (والجن)

إما منصوب بمحذوف وقع جوابا عن سؤال كأنه قيل: من جعلهم شركاء؟ فقيل: الجن، أو منصوب على البدلية من (شرطاء) والمبدل منه ليس في حكم الساقط بالكلية وتقديم المفعول الثاني لأنه محذوف لانكار ولان المفعول الأول منكر يستحق التأخير. وقيل: هما (شركاء الجن) وتقدم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ الله سبحانه شريك ما كانا، (والله) متعاق بشركاء وتقديمه عليه للنكتة المذكورة أيضا على ما اختاره الزمخشري.

وقرى: (الجن) بالرفع كأنه قيل: من هم فقيل: الجن وبالجر على الإضافة التي هي للثنيين: (وخلقهم) حال من فاعل (جعلوا) بتقدير قدأودبوه على اختلاف الرايين مؤكدة لما في جعلهم ذلك من الشناعة والبطلان باعتبار عليهم بمضمونها أى وقد علموا أن الله تعالى خالقهم خاصة، وقيل: الضمير للجن أى والحال أنه تعالى خلق الجن فكيف يعملون مخلوقة شريكاً له. ورجع الأول بخلوه عن تشتت الضمائر ورجع الامام الثاني بأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وبأنه إذا رجع الضمير إلى هذا الأقرب صار اللفظ الواحد دليلاً قاطعاً تاماً دالاً في إبطال المذهب الباطل. وقرأ يحيى بن يعمر (وخلقهم) على صيغة المصدر عطفاً على (الجن) أى وما يخلقونه من الأصنام أو على (شركاء) أى وجعلوا له اختلافاً للقبائح حيث نسبوا إليه سبحانه

وقالوا: الله أمرنا بها (وخرقوا له) أى افتعلوا وافتروا له سبحانه يقال: افتل الفراء: يقال: خلق الأفك واختلقه وخرقه واخترقه بمعنى. ونقل عن الحسن أنه سئل عن ذلك فقال: كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم: قد خرقها والله. وقال الراغب: أصل الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تفكر ولا تدبر. ومنه قوله تعالى: (أخرقتها لتغرق أهلها) وهو ضد الخلق فانه فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير قال تعالى (وخرقوا له) أى حكموا بذلك على سبيل الخرق وباعتبار القطع. وقرأ نافع (وخرقوا) بتشديد الراء للتكثير. وقرأ ابن عمر. وابن عباس رضى الله تعالى عنهم (وخرقوا) من التحريف أى وزووا له (بنين وبنات) فقالت اليهود: عزيز ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله

وقالت العرب الملائكة بنات الله والله سبحانه منزله عما قالوه (بغير علم) بحقيقة من خطأ أو صواب

ولا فكر ولا روية فيه بل قالوه عن عسى وجهالة أو بغير علم بمرتبة ما قالوه وأنه من الشناعة بالمحل البعيد *
 وأيا ما كان فالجار والجارور متعلق بمحذوف وقع حالا من الواو أو نعت لمصدر. وكد أى خرقوا
 ملتبسين بغير علم أو خرقا كأننا بغير علم والمقصود على الوجهين ذمهم بالجليل، وقيل: إن ذلك كناية عن نفي
 ما قالوا فإن ما لا أصل له لا يكون معلوما ولا بقاء عليه دليل، ولا حاجة إليه إذ نفيه معلوم من جعله اختلافا
 وافتراء ومن قوله عز وجل ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ١٠٠﴾ من أن له جل شأنه شريكا أولدا، وقد تقدم
 الكلام في سبحان وما يفيد من المبالغة في التنزيه، و﴿تعالى﴾ عطف على الفعل المضمر الناصب لسبحان هـ

وفرق الامام بين التسبيح والتعالى بان الاول راجع إلى أقوال المسيحين والثاني إلى صفاته تعالى الذاتية التي حصلت
 لذاته سبحانه لا غيره والمراد بالبينين فيما تقدم ما فوق الواحد أو أن من يجوز الواحد يجوز الجمع هـ

﴿يَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى مبدعهما وهما بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان قاله
 الراغب، وهو كما يطلق على المبدع يطلق على المبدع اسم مفعول، وهو قيل: ر كى يديع وكذلك البدع بكسر الباء يقال لها *
 وقيل: هو من اضافة الصفة المشبهة إلى الفاعل للتخفيف بعد نصبه تشبيها لها باسم الفاعل كما هو المشهور رأى يديع سمواته
 وأرضه من بدع اذا كان على نمط عجيب وشكل فائق وحسن رائع أو إلى الظرف كما في قولهم فلان ثبت الغدر
 أى ثبت في الغدر وهو بغير معجزة ودال وراء مهملتين المكان ذوالجواردة والشقوق ويقولون ذلك اذا
 كان الرجل ثبتا في قتال أو كلام. والمراد من يديع في السموات والأرض انه سبحانه عديم النظير فيهما هـ
 ومعنى ذلك على ما قال بعض المحققين - أن ابداعه لها لا نظير له لأنهما أعظم المخلوقات الظاهرة فلا يردها أنه لا يلزم من
 نفي النظير فيهما نفيه مطلقا، ولا حاجة إلى تكلف أنه خارج مخرج الرد على المشركين بحسب زعمهم أنه
 لا موجود خارج عنهما * واختار غير واحد التفسير الأول، والمعنى عليه أنه تعالى مبدع لقطرى العالم
 العلوى والسفلى بلا مادة فاعل على الاطلاق منزوع عن الانفعال بالكلية، والوالد عنصر الولد منفعل بانتقال
 مادته عنه فكيف يمكن أن يكون له ولد هـ

وقرى. (يديع) بالنصب على المدح والجر على أنه بدل من الاسم الجليل أو من الضمير الجارور في (سبحانه)
 على رأى من يجوز، وارتفاعه على القراءة المشهورة على ثلاثة أوجه - كما قال أبو البقاء - ، الأول أنه خبر
 مبتدأ محذوف، الثاني أنه فاعل (تعالى) وارتفاعه في موضع الاضمار لتعليل الحكم، وتوسط الظرف بينه وبين الفعل
 للاهتمام ببيانه، والثالث أنه مبتدأ خبره قوله سبحانه ﴿أَفَيَسْكَوُنُ لَهُ وُلْدٌ﴾ وهو على الأولين جملة مستقلة مسوقة
 كما قبلها لبيان استحالة منسبته إليه تعالى وتقرير تنزيهه عنه جل شأنه. وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾
 حال مؤكدة للاستحالة المذكورة ضرورة أن الولد لا يكون بلا والده أصلا وإن أمكن وجوده بلا والد أى من
 أين أو كيف يكون له ولد والحال أنه ليس له صاحبة يكون الولد منها. وقرأ ابراهيم النخعي (لم يكن) بتذكير
 الفعل؛ وجاز ذلك مع أن المرفوع مؤنث للفعل كما في قوله:

لقد ولد الاخيطل أم سوء على قع استها صاب وشام

قال ابن جني: تؤنث الأفعال لتأنيث فاعلها لأنهما مجريان مجرى كلمة واحدة لعدم استغناء كل

عن صاحبه فاذا فصل جاز تذكره وهو في باب كان أسهل لأنك لو حذفها استقل ما بعدها . وقيل إن اسم « يكن » ضميره تعالى . والخبر هو الظرف و « صاحبه » مرتفع به على الفاعلية لاعتماده على المبتدأ والظرف خبره مقدم و « صاحبه » مبتدأ والجملة خبره يكون وعلى هذا يجوز أن يكون الاسم ضمير الشأن اصطلاحية الجملة حينئذ لأن تكون مفسرة للضمير لا على الأول لأنه كما بين في موضعه لا ينسر إلا بالجملة صريخة ، والاعتراض بأنه إذا كان العدة في المفسرة مؤثما فالتقدير ضمير القصة لا الشأن فيعود السؤال ليس بوارد كعدم اللزوم وإن توهمه بعضهم . وقوله تعالى . ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ استئناف لتحقيق ما ذكر من الاستحالة أحوال أخرى مقررة لها أي أن يكون له ولد والحال أنه خلق كل شيء من الموجودات التي من جملتها ما سموه ولدا فكيف يتصور أن يكون المخلوق ولدا لخالقه . وبفهم من التفسير الكبير أن من زعم أن لله تعالى شأنه ولدا إن أراد أنه سبحانه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة مثلاً رد بأن خلقه للسماوات والأرض كذلك فيلزم كونها ولدا له تعالى وهو باطل بالاتفاق ، وإن أراد ما هو المعروف من الولادة في الحيوانات رد أولا بأنه لا صاحبة له وهي أمر لازم في المعروف . وثانياً بأن تحصل الولد بذلك الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادراً على الخلق واليجاد والتكوين دفعة واحدة أما من كان خالفاً لكل الممكّنات وكان قادراً على كل المحذّنات فاذا أراد شيئاً قاله . كن فيكون فيمتنع منه إحداث شخص بطريق الولادة وإن أراد فهو ما ثالثاً فهو غير مضمّن ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ من شأنه أن يعلم كائن ما كان مخلوقاً أو غير مخلوق كما ينبي عنه ترك الإضمار إلى الإظهار ﴿ عَلِيمٌ ١٠١ ﴾ مبالغ في العلم أزلاً وأبداً حسباً يعرب عنه العدول إلى الجملة الاسمية ، وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الولد قديماً أو محدثاً لا جائز أن يكون قديماً لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان غنياً عن غيره فامتنع كونه ولداً للغير فتبين كونه حادثاً ، ولا شك أنه تعالى له عالم بكل شيء فإما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كلاً أو قطعاً أو يعلم أنه ليس كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد كان حاصل قبله وهو يوجب كونه أزلياً وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يحدث البتة في وقت من الاوقات . وقرر الامام عليه الرحمة الرد بهذه الجملة بوجه آخر أيضاً ، وبعضهم جعل هذه الجملة مع ما قبلها متضمنة لوجه واحد من أوجه الرد ، والجملة إما حالية أو مستأنفة ، واقصر بعضهم على الثاني فقال : إنها استئناف مقرر لمضمون ما قبلها من الدلائل القاطعة بطلان مقالتهم الشنعاء التي اجترعوا عليها بغير علم . والظاهر من هذا أن ما في الآية أدلة قطعية على بطلان ما زعمه المختلفون ، وكلام الامام حيث قال بعد تقرير الوجوه ، لو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكر في هذه المسألة كلاماً يساويه أي ما دلت عليه الآية في القوة والكمال المعجزا عنه ، وداعي الشباب أن ما يفهم من ذلك أدلة اقناعية ، ولعل الأولى القول بأن البعض قطعي والبعض الآخر فتدبر ﴿ ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى المنعوت بما ذكر من جلال التعوت ، ومافيه من معنى البعد لما مر مراراً . والخطاب للشرّكين اليهودين بطريق الالتفات •

وذهب الطبرسي أنه لجميع الناس ، وهو مبتدأ وقوله سبحانه : ﴿ اللَّهُ رَبُّكُمْ إِلَهٌ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ أخبار أربعة مترادفة أي ذلك الموصوف بتلك الصفات العظيمة الشأن هو الله المستحق للعبادة خاصة الملك

أمركم لا شريك له أصلاً خالق كل شيء مما كان وسيكون، والمعتبر في عنوان الموضوع حسبا اقتضته الإشارة
أنما هو خالقيته سبحانه لما كان فقط كما ينبي عنه صيغة الماضي، ووجود أن يكون الاسم الجليل بدلا من اسم
الإشارة (ربكم) صفته وما بعده خبر، وأن يكون الاسم الجليل هو الخبر وما بعده إبدال منه، وأن يكون بدلا
والبواقي أخبار، وأن يقدر لكل خبر من الأخبار الثلاثة مبتدأ، وأن يحول الكل بمنزلة اسم واحد، وأن يكون
(خالق كل شيء) بدلا من الضمير، وجوز غير ذلك . وقوله تعالى ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾ مسبب عن مضمون الجملة فإن
من جمع هذه الصفات كما هو المستحق للعبادة خاصة ، وادعى بعضهم أن العبادة المأمور بها هي نهاية الخضوع
وهي لا تأتي مع التشريك فلذا استغنى عن أن يقال . فلا تعبدوا إلا إياه، ويفهم منه أن مجرد مفهوم العبادة يزيد
الاختصاص ، ولا يباه دعوى إفادة تقديم المفعول في (إياك نعبد) إياه (١) لأن إفادة الحصر بوجهين لا مانع
منها في (لله الحمد) ونحوه، وإنما قال سبحانه هنا: (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وفي
سورة المؤمن (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) فقدم سبحانه هنا «لا إله إلا هو» على
(خالق كل شيء) وعكس هناك . قال بعض المحققين . لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى (جعلوا لله شركاء)
البح فلما قال جل شأنه . (ذلكم الله ربكم) أتى بعده بما يدفع الشركه فقال : عن قائلنا (لا إله إلا هو) ثم «خالق كل
شيء» . وتلك جاءت بعد قوله سبحانه «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون»
فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وقريره لا على نفي الشريك عنه جل شأنه كما كان في الآية الأولى فكان تقديم خالق
كل شيء، هناك أولى والله تعالى أعلم بأسرار كلامه ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ ١٠٣﴾ عطف على الجملة السابقة أى
وهو مع تلك الصفات الجليلة الشأن متولى جميع الأمور الدنيوية والأخروية، وإلزام من ذلك أن لا يول أمر
إلى غيره من لا يتولى .

وجوز أن تكون هذه الجملة في موضع الحال وقيدا للعبادة ويؤول المعنى إلى أنه سبحانه مع ما تقدم متولى
أمورك فكلوها إليه وقرسلوا بعبادته إلى إنجاح ما ربكم، وفسر بعضهم الوكيل بالرقيب أى أنه تعالى رقيب على
أعمالكم فيجازيكم عليها . واستدل أصحابنا بعموم «خالق كل شيء» على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد
والمعتزلة قالوا . عندنا هنا أشياء تخرج أعمال العباد من البين . أحدها تعقيب ذلك العموم بقوله سبحانه :
(فاعبدوه) فانه لو دخلت أعمال العباد هناك لصار تقدير الآية إنا خلقنا أعمالكم فاعملوها بأعيننا مرة أخرى
وفساده ظاهر . ثانيها أن «خالق كل شيء» ذكر في معرض المدح والثناء ولا يمتدح بخلق الزنا والواطء والسرقة
والكفر مثلا . ثالثها أنه تعالى قال بعد «قد جادكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» وهو تصريح
بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وأنه لا مانع له . رابعها أن هذه الآية أتت بها بعد «وجعلوا لله شركاء الجن»
والمراد منه على ما روی عن الجبر الردي على المجوس في إثبات الهين فيجب أن يكون «خالق كل شيء» محمولا على
إبطال ذلك وهو أنما يكون إذا قلنا : إنه تعالى هو الخالق لما في هذا العالم من السباع والآلام ونحوها وإذا حمل على
ذلك لم تدخل أعمال العباد ولا يخفى ما في ذلك من النظر . ثم استدل لهم بالآية على نفي الصفات وكون القرآن مخلوقا قد بر
(لَا تَدْرِكُهُ الْبُصُورُ) جمع بصير يطلق كما قال الراغب على الجارحة النازرة وعلى القوة التي فيها

وعلى البصيرة . وهى قوة القلب المدركة وإدراك الشيء عبارة عن الوصول الى غايته والاحاطة به ، رأى أكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث أنها محل القوة . وقيل . هو إشارة إلى ذلك وإلى الأرواح والافهام كما قال أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . التوحيد أن لا تدركه رفاق أيضا كل ما أدركته فهو غيره . ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ما روى عن أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه في قوله . يامن غاية معرفة القصور عن معرفته إذا كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء . فتعلم أنه ليس بمثل شيء منها بل هو موجود كل ما أدركته . واستدل المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى . وتقرير ذلك على ما في المواقف وشرحها أن الإدراك المضاف إلى الابصار إما هو الرؤية ولا فرق بين أدركته يصرى ورأيته إلا في اللفظ أروهما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما أدركته يصرى ولا عكسه ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات . لأن قولك . فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لافي الدنيا ولا في الآخرة لما ذكر ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدده مدحا كان وجوده نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر أنه يتمتع برؤيته سبحانه ، وإنا نقول : من الصفات احترازا عن الأفعال كالعمى والانتقام فإن الأول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال انتهى . وحاصله أن المراد بالادراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة ، وأن «لا تدركه الابصار» سالبة كلية دائمة وهذا أقوى أدلتهم الثقيلة في هذا المطلب كما ذكره شيخ مشايخنا الكوراني قس سره . والجواب عنه من وجوه ، الأول أن الإدراك ليس هو الرؤية المطلقة وإن اختاره . على ما نقله الأمدى أبو الحسن الأشعري وإنا هو الرؤية على نعمت الاحاطة بجوانب المرمى كما فسره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بها في أحد تفسيريه ، وفي الدر المنثور وأخرج ابن جرير عن ابن عباس «لا تدركه الابصار» لا يحيط بصرف أحد بالله تعالى انتهى . واليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم . والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة - أخص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ، فظهر صحت أن يقال . رأيته وما أدركه بصرى أى ما احاط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه . الثاني أن «لا تدركه الابصار» كما يحتمل أن يلاحظ فيه أولا دخول النفي ثم ورود اللام فتكون سالبة كلية على طرز قوله تعالى «والله يريد ظالم العباد» فيكون لعموم السلب كذلك يحتمل أن يعتبر فيه العموم أولا ثم ورود النفي عليه فتكون سالبة جزئية نحو ما قام العبيد ظلم ولم آخذ الدرام كلها فتكون لسلب العموم وكلما احتمل سلب العموم لم يكن نصا في عموم السلب وإن كان عموم السلب في مثل هذا هو الأكثر وكلما كان كذلك لم يبق فيه حجة على امتناع الرؤية مطلقا وهو ظاهر ، هذا إذا كان ال في «الابصار» للاستغراق فإن كان الجنس كان «لا تدركه الابصار» - سالبة مبهمة وهى في قوة الجزئية فيكون المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو متفق عليه . الثالث أننا لو سلمنا أن الإدراك هو الرؤية المطابقة وأن ال للاستغراق وأن الكلام لعموم السلب لكن لاندلج عمومه في الاحوال والاقوات أى لا نسلم أنها دائمة لجواز أن يكون المراد نفي الرؤية في الدنيا كما يروى تقييده بذلك عن الحسن وغيره . ويدل عليه ما أخرجه الحكيمة الترمذى في نوادر الاصول . وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال . «تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (رب أرني أنظر إليك) فقال قال الله تعالى يا موسى إنه

لا يراني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أجسادهم ولا تبلى أجسادهم « قولهم . بل هي دائمة لان قراك . فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله ، فلنا هذا لا يتم إلا إذا وجب أن يكون التقابل من الله تعالى تدركه الابصار » لا تدركه الابصار » تقابل تناقض ولا موجب لذلك لاعقاب ولا لغويا ولا شرعا : أما الاول فلا إذا وجدنا قضية موجبة . مطلقة جاز أن يقابلها سالبة دائمة . مطلقة وأن يقابلها سالبة دائمة . ولا تتعين الدائمة الصادقة إلا إذا كانت المطلقة كاذبة قطعا لكن كذب المطلقة ههنا أول البحث وعين المتنازع فيه فلا يجوز أن يبنى كون (لا تدركه الابصار) دائمة على كذب هذه المطلقة أعنى الله تعالى يدركه الابصار مرادها أبصار المؤمنين في الجنة والموقف لانه مصادرة على المطلوب المستلزم للدور ، وأما الثاني فلا أن الجملة ثبوتية كانت أو منفية تستعمل بحسب المقامات تارة في الاطلاق وتارة في الدوام وليس يجب في اللغة أنا إذا وجدنا جملة . مثبتة استعملت في مقام مافى معنى الاطلاق أن تكون الجملة المقابلة لها مستعملة في معنى الدوام البتة بل يختلف باختلاف المقامات وقصد المستعملين لها وهو ظاهر جدا ، وأما الثالث فلا أن المطلقة المذكورة بالمعنى السابق دين المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة شرعا فتحن نقول . إنها صادقة شرعا ونحتج عليها بالعقل والنقل من الكتاب والسنة ، وكلما كان كذلك لزم أن لا يكون « لا تدركه الابصار » دائمة دفعا للتناقض فتكون إما مطلقة عامة أو وقفية مطلقة ، وعلى التقديرين لا تناقض لا تنفاد اتحاد الزمان فيصدق الله تعالى تدركه الابصار أى أبصار المؤمنين يوم القيامة مثلا أو وقت تجليه في نوره الذى لا يذهب بالابصار الله تعالى لا تدركه الابصار أى في الدنيا بالقييد الذى أشير اليه سابقا أو وقت تجليه بنوره الذى يذهب بالابصار وهو النور الشعشعاني المشار اليه في الحديث الوارد في صحيح مسلم . وغيره . « لاحرق سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره » . وإلى هذا التقييد يشير ثاني تفسيرى ابن عباس المتقدم أولهما •

فقد روى أنه قال : « رأى محمد ﷺ ربه فقال له عكرمة : أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الابصار) فقال . لأم لك ذلك نوره الذى هو نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شئ » . الحديث . وبأبواب هذين التورين يجمع بين جوابيه عليه الصلاة والسلام لا بد من حيث سأله هل رأيت ربك؟ فقال في أحد جوابيه . « نوراً رأى أراه » . وفي الجواب الآخر « رأيت نورا » فيقال . النور الذى نفي رؤيته في الاستفهام الانكارى المدلول عليه بأنى هو نوره أعنى النور الذى يذهب بالابصار ولا يقوم له بصر ، والنور الذى أثبت رؤيته هو النور الذى لا يذهب بالابصار • وكذا يمكن حل قول عائشة رضيت الله تعالى عنها . مرزعم أن محمداً ﷺ رأى ربه سبحانه فقد أعظم على الله عز وجل الفرية ، واستشهداها لذلك بهذه الآية على هذا بأن يقال : أرادت من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام رأى ربه سبحانه في نوره الذى هو نوره الذى يذهب بالابصار فقد أعظم على الله عز وجل الفرية ؛ ويكون الاستشهاد بالآية على ما روى عن ابن عباس من ثاني تفسيريه ، وحينئذ لا يتم للبعثرة دعوى كون « لا تدركه الابصار » دائمة إلا إذا كانت هذه المطلقة كاذبة شرعا وهو عين المتنازع فيه كما عرفت فلم يبق لهم على دعوى الدوام دليل أصلا •

وقد يقال أيضا . المراد نفي الرؤية وقت عدم ادن الله تعالى للابصار بالادراك ، والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن ارادة الابصار فعل من أفعال العبيد وكسب من كسبهم وقد ثبت بغير ما دليل أن العباد

لا يتقدرون على شيء ما من المقدورات إلا باذن الله تعالى ومشئته وتمكينه فلا تدرى الأبصار إلا باذنه وهو المطلوب .
ويؤيد هذا البيان ويشيد أركانه أن (لا تدرى الأبصار) وقع بعد قوله سبحانه: (وهو على كل شيء وكيل) . ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل أى متول لأموره ، ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن ادراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متولها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك وأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذى شاء . ويقبض عنها الإدراك قبضا كلياً أو جزئياً فى أى وقت شاء كيف شاء ، ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فإن من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدرى الأبصار إلا باذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية أن ذلك غاية فى عزته وقهره وكونه غالباً على أمره .

وذهب بعض المحققين أن الآية لم تسق للتمدح وإنما سقت للتخويف بأنه سبحانه قريب من حيث لا يرى فليحذر ، وهو ظاهر على التفسير الثانى للوكيل . الرابع من الوجوه يجوز أن يكون المراد لا تدرى الأبصار على الوجه المعتاد فى رؤية المحسوسات المشروطة بالشروط التسعة العادية على ما يشير إليه آخر الآية ، ومعلوم أن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم على هذا من الآية نفي الرؤية مطلقاً . الخامس ما قيل: أنا لو سلمنا للتخصيم ما أراد نقول . إن الآية إنما تدل على أن الأبصار لا تدرى ونحن نقول به وتدعى أن ذوى الأبصار يدركونه ، والاعتراض بأنه كما أن الأبصار لا تدرى كذلك لا يدرك غيرها فلا فائدة للتخصيص مدفوع بأنه إنما يلزم انتفاء الفائدة أن لو انحصرت فى نفي حكم المنطوق على المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان بخصوص سؤال سائل عنه دون غيره أو لمعنى آخر .

السادس أنا سلمنا أن المراد لا يدرك المبصرون بأبصارهم لكنه لا يفيد المطلوب أيضاً لجواز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما يدعى ضرار بن عمرو السكوني ، فقد نقل عنه أنه كان يقول : إن الله تعالى لا يرى بالعين وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها سبحانه له يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : إنها دلت على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشئ يدل على أن الحال فى غيره بخلافه فوجب أن يكون إدراك الله تعالى بغير البصر جائزاً فى الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا يصلح لذلك ثبت أنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه اهـ .

ومن الناس من استدلل بالآية على أن الاطلاع على كنه ذات الله تعالى ممنوع بناء على أن الأبصار جمع بصر بمعنى البصيرة وقرره كما قرر المعتزلة استدلالهم على امتناع الرؤية وفيه ما فيه . نعم احتمال حمل البصر على البصيرة مما يوهن استدلال المعتزلة كما لا يخفى ، ولهم فى هذا المطلب أدلة أخرى نقلية سيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على بعضها ، وعقلية قد عقلها القدماء فى معاطن البطلان . ولعل الزبدة تفضى الى تسريح يعمرات الأقلام فى رياض تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى الملك العلام فنه التوفيق لإدراك أبصار الأفهام مخفيات الأسرار ولفق صباح الحق بسواطع الأنوار (وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) أى يراها على وجه الاحاطة أو يحيط بها علماً أو علماً ورؤية كما قيل ، وذكر الأمدى أن البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أن إدراك الله تعالى بمعنى

الرؤية وأن البغداديين منهم ذهبوا إلى أنها بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية، والمراد بالأبصار هنا على ما مرره بعض المحققين النور الذي تدرك به المبصرات فإنه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فإنه يرى . ولعل هذا هو السرف في الاظهار في مقام الاضمار ، وجوز أن يقال المراد أن كل عين لا ترى نفسها : (وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣) فيدرك سبحانه . لا يدركه الأبصار ، فالجملة سبقت لوصفه تعالى بما يتضمن تعليل قوله سبحانه . « وهو » الخ . وجوز غير واحد أن يكون ما ذكر من باب اللف فإن اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالفتح والخير يناسب كونه تعالى مدركا بالكسر . واللطيف مستمر من . قابل الكشف لما لا يدرك بالحاسة من الشيء الخفي .

ويفهم من ظاهر كلام البهائي . كما قال الشهاب . أنه لا استعاره في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده بالطف والظافة جل شأنه لا تقتناهي ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل : اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صفة لطيف . ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يارزها الكثافة وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن ادراك البصائر فضلا عن الأبصار ويعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ويتعالى عن مشابة الصور والامثال وينزه عن حلول الألوان والشكال ، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق بل بالقياس إلى ما هو دونه في اللطافة ويوصف اليه بالكثافة انتهى . والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى . قابل الكشف على ما ينساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا لا يخفى .

(قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ) استئناف وارد على لسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقل مقدرة كما قاله بعض المحققين . والبصائر جمع بصيرة وهي القلب كالبصر للعين ، والمراد بها الآيات الواردة ههنا أو جميع الآيات ويدخل ما ذكر دخولا أوليا ، و (من) لا ابتداء للغاية مجازا وهي متعلقة بجاء أو بحذوف وقع صفة لبصائر ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لظهور كمال اللطف بهم أي قد جاءكم من جهة مالكم ومبلغكم الى كمالكم اللائق بكم من الوحي الناطق بالحق والصواب ما هو بالبصائر للقلوب أو قد جاءكم بصائر فائنة من ربكم (فَمَنْ أَبْصَرَ) أي الحق بتلك البصائر وآمن به (فَلَنَفْسِهِ) أي فلنفسه أبصر كما نقل عن السككي وتبعه الزمخشري أو فابصاره لنفسه كما اختاره أبو حيان لما سئل قريبا إن شاء الله تعالى .

والمراد على القولين أن نفع ذلك يعود اليه (وَنَعَى) أي ومن لم يبصر الحق بعد ما ظهر له بتلك البصائر ظهورا بيانا وضل عنه ، وإنما عبر عنه بالمعنى تنفيرا عنه (فَمَلِيهَا) عى أو فمأه عليها أي وبال ذلك عليها ، وهما قولان لمن تقدم . وذكر أبو حيان أن تقدير المصدر أولى لوجهين : أحدهما أن المخدوف يكون مفردا لاجلته ويكون الجار والمجرور عمدة لافضلة . والثاني أنه لو كان المقدر فملا لم تدخل الفاء سواء كانت « من » شرطية أو موصولة لامتناعها في الماضي . وتعبق بأن تقدير الفعل يترجح لتقدم فعل ملفوظ به وكان أقوى في الدلالة ، وأيضا أن في تقديره تقديره المعمول المؤذن بالاختصاص ، وأيضا ما ذكر في الوجه الثاني غير لازم

لأنه لم يقدر الفعل مولى لفاء الجواب بل قدر معمول الفعل الماضى مقدما ولا بد فيه من الفاء فلوقلت : من أكرم زيدا فلنفسه أكرمه لم يكن بد من الفاء . نعم لم يعمد تعدية (عمى) بعلى وهو لازم التقدير السابق في الجملة الثانية وكأنه لذلك عدل عنه بعضهم بعد أن وافق في الأول إلى قوله : فاعيا وباله ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ۝١٠٤﴾ وإنما أنا منذر والله تعالى هو الذى يحفظ أعمالكم ويجازيكم عليها : ﴿وَكَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك التصريف البديع ﴿نُصِّرُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على المعانى الرائقة الكاشفة عن الحقائق الفائقة لا تصريفا أدنى منه . وقيل : المراد كما صرفنا الآيات قبل نصرف هذه الآيات . وقد تقدم لك ما هو الحرجى بالقبول واصل التصريف . قال علي بن عيسى : اجزاء المعنى الدائر في المعانى المتعاقبة من الصرف وهو نقل الشيء من حال إلى حال . وقال الراغب : التصريف كالصرف إلا في التكثير وأكثرا يقال في صرف الشيء من حال إلى حال وأمر إلى أمره ﴿وَلْيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ علة لفعل قد حذف تعويلا على دلالة السياق عليه أى وليقولوا درست ففعل ناقص من التصريف المذكور . وبعضهم قدر الفعل ماضيا والأمر في ذلك سهل ، واللام لام العاقبة .

وجوز أن تكون للتعليل على الحقيقة لأن نزول الآيات لاضلال الأشقياء وهداية السعداء قال تعالى : (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) . والواو اعتراضية . وقيل : هى عاطفة على علة محذوفة . واللام متعلقة بنصرف أى مثل ذلك التصريف نصرف الآيات لتأنيهم الحججة وليقولوا الخ . وهو أولى من تقدير لينكروا وليقولوا الخ . وقيل : اللام لام الأمر ، وينصره القراءة بسكون اللام كأنه قيل : وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون فأنهم لا احتفال بهم ولا اعتداد بقولهم ، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث . ورده في الدر المنصون بأن ما بعده يأباه فإن اللام فيه نص في أنها لام كى ، وتسكين اللام في القراءة الشاذة لادليل فيه لاحتمال أن يكون للتخفيف . ومعنى (درست) قرأت وتعلمت وأصله - على ما قال الأصمعى - من قولهم : درس الطعام يدرسه دراسا إذا داسه كأن التالى يدوس الكلام فيخف على لسانه .

وقال أبو الهيثم : يقال درست الكتاب أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم : درست الثوب أدرسه دراسا فهو مدروس ودرى أى أخلقته ، ومنه قيل لثوب الخلق : دريس لأنه قد لان ، والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها . وهذا كما قال الواحدى قريب مما قاله الأصمعى أى هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتلين . وقال الراغب : يقال درس الدار أى بقى أثره وبقاء الأثر يقتضى انجماه في نفسه فذلك فسر الدروس بالانجما ، وكذا درس الكتاب ودرست العلم تناولت أثره بالحفظ ، ولما كان تناول ذلك بدوامه القراءة عبر عن ادامة القراءة بالدرس وهو بعيد عما تقدم كما لا يخفى . وقرأ ابن كثير : وأبرعمرو (دارست) بالالف وفتح التاء وهى قراءة ابن عباس . ومجاهد . أى دارست يا محمد غيرك بمن يعلم الأخبار الماضية وذكرته ، وأرادوا بذلك نحو ما أرادوه بقولهم (إنما يعلمه بشر) . قال الامام . ويقوى هذه القراءة قوله تعالى حكاية عنهم : (إن هذا إلا افك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر : يعقوب وسهل (درست) بفتح السين وسكون التاء ، ورويت عن عبدالله بن الزبير . وأبو . وابن مسعود . والحسن رضى الله تعالى عنهم . والمعنى قدمت هذه الآيات وعفت وهو كقولهم (أساطير الاولين) . وقرئ : (درست) بضم الراء مبالغة في

درست لان فعل المضموم للطبايع والغرائز أى اشتد دروسها، و(درست) على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عفيت.
وقد صح بجى عفا متعديا كجيشه لازما، و(دارست) بناء التأنيث أيضا، والضمير إما لليهود لاشتغالهم بالدراسة
أى دارست اليهود محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم وإما للآيات وهو فى الحقيقة لاهلها أى دارست أهل
الآيات وحاتمها محمدا عليه الصلاة والسلام وهم أهل الكتاب، و(دورست) على وجهه لفاعل، و«درست» البناء
للمفعول والاستناد إلى تاء الخطاب مع التشديد، ونسبت إلى ابن زيد. وه ادارست» شددت معلوما ونسبت إلى
ابن عباس، وفى رواية أخرى عن أبى «درس» على اسناده إلى ضمير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو الكتاب
إن كان بمعنى اتجنى ونحوه و«درس» بنون الاناث مخففا ومشددا، و«دارسات» بمعنى قديمات أو ذات درس
أودروس كهيئة راضية، وارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هى دارسات ﴿وَلْيَسِّرْهُ﴾ عطف على
«ليقولوا» واللام فيه للتعايل المفسر ببيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل عند الكثير من أهل السنة.
ولا ريب فى أن التبيين مصلحة مرتبة على التصريف، والخلاف فى أن أفعال الله تعالى هل تمل بالاعراض
مشهور وقد أشرنا إليه فيما تقدم. والضمير للآيات باعتبار التأويل بالكتاب أو للقرآن وإن لم يذكر لكونه
معلوما والمصدر «نصرف» كما قيل أو نبين أى ولنفعلى التبيين ﴿لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ ٥٥﴾ فأنهم المنتفون به وهو الوجه
فى تخصيصهم بالذكر. وهم - على ما روى عن ابن عباس - أولياؤه الذين هدام إلى سبيل الرشاد. ووصفهم بالملم
للايدان بغاية جهل غيرهم وخلوهم عن العلم بالمرءة ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أى دم على ماأنت عليه
من التدين بما أوحى اليك من الشرائع والاحكام التى عمدتها التوحيد. والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة
إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من اظهار اللطف به ﷺ ما لا يخفى. والجار والمجرور يجوز أن يكون
متعلقا بأوحى. وأن يكون حالا من ضمير المفعول المرفوع فيه. وأن يكون حالا من مرجعه •

وقوله سبحانه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكون اعتراضا بين المنطوف والمعطوف عليه كدبه لإيجاب
الاتباع لاسيما فى أمر التوحيد. وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة «من ربك» أى منفردا فى
الإلوهية ﴿وَأَعْرَضَ عَنْ الْمُشْرِكِينَ ٥٦﴾ أى لا تعتمد باقائهم الباطلة التى من جملتها ما حكى عنهم أنفوا ولا تبالها
ولا تلفت إلى أذاهم وعلى هذا فلا نسخ فى الآية. وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها منسوخة
بآية السيف فىكون الاعراض محمولا على ما يرمى الكف عنهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ عدم اشراكهم ﴿مَا أَثْرَكُوا﴾
وهذا دليل لاهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لا بمعنى أنه تعالى يمنعه عنه مع توجهه إليه
بل بمعنى أنه تعالى لا يريد منه لسوء اختياره الناشئ من سوء استعداده. والجملة اعتراض مؤكدة للاعراض.
وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ أى رقيباً مهيئاً من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم. وكذا قوله

سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ٥٧﴾ من جهتهم تقوم بأمرهم وتدبر مصالحهم وقيل: المراد ما جعلناك عليهم
حفيظا، تصرنهم عما يضرهم وما أنت عليهم بوكيل تجلب لهم ما ينفعهم. و«عليهم» فى الموضعين متعلق بما بعده قدم
عليه للاهتمام به وأول رعاية الفواصل ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أى لا تشتموهم ولا تذكروهم

بالقبیح، والمراد من الموصول إما المشركون على معنى لا تسبواهم من حيث عبادتهم لألهتهم كان يقولوا تبالكم ولما تعبدونه مثلاً أو آلهتهم فالآية صريحة في النهي عن سبها، والعائد حينئذ مفسر أي الذين تدعونهم والتعبير عنها بالذين يعني على زعمهم أنها من أهل العلم أو على تغليب العقلاء منها كاللائكة والمسيح وعزير عليهم الصلاة والسلام . وقيل : إن سب الآلهة سب لهم غاية الضرب الدابة صفع لراكبها ﴿فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا﴾ تجاوزاً عن الحق إلى الباطل، ونسبه على أنه حال مؤسدة . وجوز أبو البقاء أن يكون على أنه مفعول له، وأن يكون على المصدرية من غير لفظ الفعل، و(يسبوا) منصوب على جواب النهي . وقيل : مجزوم على العطف كقولهم : لا تمددها فتشققها •

ومعنى سبهم لله عز وجل إفضاء كلامهم إليه كشتهم له ﷺ وإن يأمره، وقد فسر ﴿بغير علم﴾ بذلك أي فیسبوا الله تعالى بغير علم أنهم يسبونونه والا فالقوم كانوا يقرون بالله تعالى وعظمته وأن آلهتهم إنما عبدوها لتكون شفعا لهم عنده سبحانه فكيف يسبونونه ؟ ويحتسب أن يراد سبهم له عز اسمه صريحا ولا إشكال بناء على أن النضب والتبظ قديحهم على ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفره وما شاهدناه أن بعض جملة العوام أكثر الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده فغايه ذلك جداً فسب عليا كرم الله تعالى وجهه فسئل عن ذلك فقال : ما أردت إلا اغاظتهم ولم أر شيئا ينظوم مثل ذلك فاستتيب عن هذا الجمل العظيم، وقال الراغب : إن سبهم لله تعالى ليس أنهم يسبونونه جل شأنه صريحا ولكن يخوضون في ذكره تعالى ويتمادون في ذلك بالمجادلة ويردادون في وصفه سبحانه بما ينزهه بقدر اسمه عنه، وقد يجعل الاصرار على الكفر والعناد سباً وهو سب فعلي، قال الشاعر :

وما كان ذنب بني مالك بأن سب منهم غلام فسب
بأيض ذي شطب قاطع يقد العظام ويبرى العصب

وبه على ما قال الآخر : • ونشتم بالافعال لا بالتكلم • وقيل : المراد بسب الله تعالى سب الرسول ﷺ ونظير ذلك من وجه قوله تعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) الآية . وقرأ يعقوب (عدوا) يقال : عدا فلان يعدو وعدوا وعدوانا . أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي قال : لما حضر أباطال الموت قالت قريش : انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فإنه يتحسب أن نقتله بعد موته فنقول العرب : كان بمنه فلما مات قتله فانطلق أبوسفیان . وأبو جهل . والنضر بن الحرث . وأميه . وأبي ابناخاف . وعقبه بن أبي معيط . وعمر بن العاص . والأسود بن البحرى إلى أبي طالب فقالوا أنت كبيرنا وسيدنا . وإن محمداً قد آذانا وأذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فنتهاه عن ذكر آلهتنا ولندعنه والله فدعاه فجاء النبي ﷺ . فقال له أبوطالب : هؤلاء قومك وبنوعمك فقال رسول الله ﷺ : ماذا تريدون قالوا نريد أن ندعنا وآلهتنا ندعك والهك فقال أبوطالب : قد أنصفك قومك فاقبل منهم فقال رسول الله ﷺ : أرايتكم أن أعطيكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ما سكتكم العرب ودانت لكم بها العجم . قال أبو جهل نعم لنهطينكها وأبيك وعشر أمثالها فاهي ؟ قال قولوا لا إله إلا الله فابروا واشتمأزوا فقال أبوطالب قل غيرها يا ابن أخي فإن قومك قد فزعوا منها فقال ﷺ : يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها فقالوا لتكن عن شتمك آلهتنا أو لنشتمك ولنشتمن من يأمرك فانزل الله تعالى هذه الآية •

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك ففهم الله تعالى أن يسبوا أو ثأنهم ، وفي رواية عنه أنهم قالوا ذلك عند نزول قوله تعالى : (أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نزلت (ولا تسبوا) الخ ، واستشكل ذلك بأن وصف آلهتهم بأنها حصب جهنم وبأنها لا تقصر ولا تنفع سبها فكيف نهى عنه بما هنا . وأجيب بأنهم إذا قصدوا بالتلاوة سبهم وغيظهم يستقيم النهي عنها ولا بدع في ذلك كما ينهي عن التلاوة في المواضع المكروهة .

وقال في الكشف : المعنى على هذه الرواية لا يقع السب منكم بناء على ما ورد في الآية فيصير سباً لسبهم . وقيل . ما في الآية لا يعد سباً لأنه ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة وما فيها إنما ورد للاستدلال على عدم صلاحها للالوهية والمعبودية وفيه تأمل ، وقريب منه ما قيل . إن النهي في الحقيقة إنما هو عن العدول عن الدعوة إلى السب كأنه قيل . لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا ما يعبدونه من دون الله تعالى فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء . ويجزئ إلى سب الله عز وجل ، واستدل بالآية على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر وهذا بخلاف الطاعة في موضع فيه معصية لا يمكن دفعها وكثيراً ما يشبهان ، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء وخالفه الحسن قاتلاً . لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا للفرق بينهما •

ونقل الشهاب عن المقدسي في الرمز أن الصحيح عند فقهاءنا أنه لا يترك ما يطلب لمقارنة بدعة كترك إجابة دعوة لما فيها من الملاحى وصلاة جنازة لثائبة فإن قدر على المنع منع وإلا صبر ، وهذا إذا لم يقتد به وإلا لا يقعد لأن فيه شين الدين . وماروى عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه ابتلى به كان قبل صيرورته إماماً يقتدى به . ونقل عن أبي منصور أنه قال . كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منك ، وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه ، وأنه أجاب بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقاتلهم مفروض . وكذا التبليغ وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد منه ، وعلى هذا يقع الفرق لأبى حنيفة رضى الله تعالى عنه فيمن قطع يد قاطع قصاصاً فأت منه فإنه يضمن الدية لأن استيفاء حقه مباح فاخذ بالتولد منه ، والامام إذا قطع يد السارق فأت لا يضمن لأنه فرض عليه فلم يؤخذ بالتولد منه اهـ . ومن هنا لا تحمّل الطاعة فيما تقدم على إطلاقها (كذلك) أى مثل ذلك التزيين القوى (زينا لكل أمة) من الامم (علمهم) من الخير والشر باحداث ما يمكنهم منه ويحلمهم عليه توفيقاً أو تخذلاً ، وجوز أن يراد بكل أمة أمة الكفر إذ الكلام فيهم وبعلمهم شرهم وفسادهم ، والمشبه به تزيين سب الله تعالى شأنه لهم ، واستدل بالآية على أنه تعالى هو الذى زين للكافر الكفر كما زين للمؤمن الايمان • وأنكر ذلك المعتزلة وزين لهم الشيطان أعمالهم فتأولوا الآية بما لا يخفى ضعفه (ثم إلى ربهم) مالك أمرهم (مرجعهم) أى رجوعهم ومصيرهم بالبعث بعد الموت (فينبئهم) من غير تأخير (بما كانوا يعملون) ٨٠ • فى الدنيا على الاستمرار من خير أو شر ، وذلك بالثواب على الأول والعقاب على الثانى ، فالجمل للوعد والوعيد •

وفسر بعضهم ما بالسينات المزينة لهم وقال : إن هذا وعيد بالجزاء والعذاب كقول الرجل لمن يتوعده : سأخبرك بما فعلت ﴿واقسموا﴾ أى المشركون ﴿بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ أى جاهدين فيها. فجهد مصدر فى موضع الحال .

وجوز أن يكون منصوبا بزعم الخافض أى أقسموا بجهد أيمانهم أى أوكدوها وهو بفتح الجيم وضهها فى الأصل بمعنى الطاقة والمشقة ، وقيل : بالفتح المشقة وبالضم الوسع ، وقيل : ما يجهد الانسان ، والمعنى هنا . على ما قال الراغب . أنهم حلفوا واجتهدوا فى الحلف أن يأتوا به على أبغ مافى وسعهم ﴿لَنْ جَاءَهُمْ نَبَأٌ﴾ من مقترحاتهم أو من جنس الآيات . ورجحه بعض المحققين بأنه الأنسب لمحلهم فى المكابرة والعناد وتراى أمرهم فى العتو والفساد حيث كانوا لا يعدون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرة من جنس الآيات فاقترحوا غيرها ﴿لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا﴾ وما كان مرمى غرضهم إلا التحكم على رسول الله ﷺ فى طلب المعجزة وعدم الاعتداد بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البينات . والبإصلة الايمان ، والمراد من الايمان بها التصديق بالنبي ﷺ . وجعلها للسببية على معنى ليؤمنن بك بسببها خلاف الظاهر .

﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ﴾ أى كلها فدخل ما اقترحوه فيها دخولا أوليا ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ أى أمرها فى حكمه وقضائه خاصة يتصرف فيها حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة لاتعلق بها قدرة أحد ولا مشيئته استقلالاً ولا اشتراكاً بوجه من الوجوه حتى يمكن أن أنصدى لآزالها بالاستدعاء ، وهذا كآثرى سد لباب الاقتراح . وقيل : إن المعنى إنما الآيات عند الله لاتعدى فكيف أجيبكم اليها أو أتاكم بها أو المعنى هو القادر عليها لا أنا حتى أتاكم بها . واعترض ذلك شيخ الاسلام بعد أن اختار ما قدمناه بأنه لا مناسبة له بالمقام كيف لا وليس مقترحهم مجيئها بغير قدرة الله تعالى فتسدير . روى أن قريشا اقترحوا بعض آيات فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فإني فعلت بعض ما تقولون أنصديقوني فقالوا : نعم وأقسموا لئن فعلته لنؤمنن جميعا فسأل المسلمون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن ينزلها طمعا فى ايمانهم فهم عليه الصلاة والسلام بالدعاء . فنزلت . وأخرج ابن جرير عن محمد القرظى قال : ثم رسول الله ﷺ قريشا فقالوا : يا محمد تخبرنا أن موسى عليه السلام كان معه عصا يضرب بها الحجر وأن عيسى عليه السلام كان يحيى المرق وأن نوحاً كان لهم ناقة فأتينا ببعض تلك الآيات حتى تصدقك فقال رسول الله ﷺ أى شئ تحبون أن آتاكم به؟ قالوا : تحول لنا الصفا ذهباً قال : فان فعلت تصدقوني؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لنثبتنك أجمعين فقام رسول الله عليه الصلاة والسلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام فقال ان شئت أصبح الصفا ذهباً فان لم يصدقوا عند ذلك لنمذبنهم وان شئت فأتكمهم حتى يتوب تأيهم فقال ﷺ أتركمهم حتى يتوب تأيهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى .

﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٩﴾ كلام مستأنف غير داخل تحت الأمر . سوق من جهته تعالى لبيان الحكمة فيما أشعر به الجواب السابق من عدم مجيئ الآيات خوطب به المؤمنون - كما قال الفراء . وغيره - إما خاصة بطريق التلوين لما كانوا راغبين فى نزولها طمعا فى اسلامهم ، وإما معه عليه الصلاة والسلام

بطريق التعميم لما روى مما يدل على رغبته عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا ظلمهم بالدعاء ، وفيه بيان لأن إيمانهم فاجرة وإيمانهم في زوايا العدم وأن أجيبوا إلى ما سأله *

وجوز بعضهم دخوله تحت الأمر . ولا وجه له إلا أن يقدر قل للكافرين : إنما الآيات عند الله والمؤمنين وما يشعركم الخ وهو تكلف لاداعي إليه . وعن مجاهد أن الخطاب للشركين . وهو داخل تحت الأمر وفيه التفات «أنها» الخ عنده أخبار ابتدأت كإيدل عليه مارواه عنه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ وما استغفاهما بـ «انكار» - على ما قاله غير واحد - لنافية لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل ، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم إلا على بعد ، واستشكل بأن المشركين لما اقترحوا ماية وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعا في إسلامهم كان في ظنهم إيمانهم على تقدير النزول ، فإذا أريد الانكار عليهم فالمناسب انكار الإيمان لاعدائه كأنهم قالوا : ربنا أنزل للشركين ماية فإنه لو نزلت يؤمنون ، وحينئذ يقال في الانكار : ما يدريك أنها اذا جاءت يؤمنون * ويتضح هذا بمثال وذلك أنه اذا قال لك القائل : أكرم فلانا فإنه يكافئك وكنت تعلم منه عدم المكافاة فكأنك اذا أنكرت على المشرك أكرامه قلت : وما يدريك أني اذا أكرمته يكافئك فانكرت عليه اثبات المكافاة وأنت تعلم نفيها فان قال لك : لا تكرمه فإنه لا يكافئك وأنت تعلم منه المكافاة وأردت الانكار على المشرك بحرمانه قلت : وما يدريك أنه لا يكافئك فانكرت عليه عدم المكافاة وأنت تعلم ثبوتها .

والآية كما لا يخفى من قبيل المثال الأول فكان الظاهر حيث ظنوا إيهانهم ورغبوا فيه وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وظلمهم الموتى أن يقال : وما يشعركم أنهم اذا جاءت يؤمنون . وأجاب عنه بعضهم بأن هذا الاستفهام في معنى النفي وهو اخبار عنهم بعدم العلم لانكار عليهم ، والمعنى أن الآيات عند الله تعالى ينزلها بحسب المصلحة ، وقد علم سبحانه أنهم لا يؤمنون ولا تنجع فيهم الآيات وأتمم لا تدرون ما في الواقع وفي علم الله تعالى وهو أنهم لا يؤمنون لذلك تتوقعون إيمانهم ، والحاصل أن الاستفهام لانكار وله معنيان لم ولا فإن كان بمعنى لم يقال ما يشعركم أنها اذا جاءت يؤمنون بدون لاعلى معنى لم فتم أنها اذا جاءت يؤمنون وتوقعتم ذلك ؟ وان كان بمعنى لا يقال ما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون باثبات لاعلى معنى لا تعلمون أنهم لا يؤمنون فلذا توقعتم إيمانهم ورغبتم في نزول آية لهم ، وهذا الثاني هو المراد ويرجع الى اقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبته فيهم . وأجاب آخرون بأن «لا» زائدة كما في قوله تعالى : (ما منعك أن لا تسجد) وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون) فإنه أريد تسجد ويرجعون بدون لا . وعن الخليل أن بمعنى لعل كما في قولهم : انت السوق انك تشتري لحما . وقول امرئ القيس :

عرجوا على الطلل المحيل لأننا نبيك الديار كما بكى ابن خدام

وقول الآخر : هل أنتم عائجون بنا لانا غرى العرصات أو أثر الحيام

ويؤيده أن يشعركم وما يدريككم . معنى . وكثيرا ما أتوا لعل بعد فعل الدراية نحو «وما يدريك لعله يزكى» وأن في مصحف أبي رضى الله تعالى عنه «وما أدراك لعلها» والكلام على هذا قد تم قبل «أنها» والمفعول الثاني يشعركم محذوف . والجملة استئناف لتعليل الانكار وتقديره أى شيء يملككم حالهم وما سيكون عند مجيء ذلك لعلها اذا جاءت لا يؤمنون فالكلمة تمنون مجيئها فان تمنيه إنما يليق بما إذا كان إيمانهم بها متحقق الوقوع عند مجيئها لاسرجو العدم . ومن الناس من زعم أن «أنها» الخ جواب قسم محذوف بناء على أن في جواب

القسم يجوز فتحها ولا يخفى بعده. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وأبو بكر عن عاصم. ويعقوب، إنها، بالكسر على الاستئناف حسبا سيق مع زيادة تحقيق لعدم إيمانهم. قال في الكشف: وهو على جواب سؤال مقدر على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب كأنه قيل: لم وبخو؟ فقيل لأنها إذا جاءت لا يؤمنون. ولك أن يبيّنه على قوله تعالى: (وما يشعركم) أي بما يكون منهم فإنه إيراد في معرض المحتمل كأنه قد سئل عنه سؤال شاك ثم علل بأنها إذا جاءت جزما بالطرف المخالف وبياننا لكون الاستفهام غير جار على الحقيقة. وفيه إنكار تصديق المؤمنين على وجه يتضمن انكار صدق المشركين في المقسم عليه. وهذا نوع من السحر البياني لطيف المسلك انتهى •

وقرأ ابن عامر. وحرمة لا تؤمنون بالفوقانية والخطاب حيثن في الآية للمشركين بلا خلاف. وقرئ وما يشعركم أنها إذا جاءتهم لا يؤمنون. فرجع الانكار اقدام المشركين على الخلف المذكور مع جملهم بحال قلوبهم عند مجيء ذلك وبكونها حيثن كما هي الآن. وقرئ «وما يشعركم» بسكون خالص واختلاس. وضمير «بها» على سائر القراءات راجع للآية لا للآيات لأن عدم إيمانهم عند مجيء ما اقترحوه أبلغ في الذم بما أن استعمال إذا مع الماضي دون أن مع المستقبل لزيادة التشنيع عليهم. وزعم بعضهم أن عوده للآيات أولى لقربه مع ما فيه من زيادة المبالغة في بدمهم عن الإيمان وبلوغهم في العناد غاية الامكان ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾ عطف على «لا يؤمنون» داخل معه في حكم «وما يشعركم» مقيد بما قيد به أي وما يشعركم أنا نقاب أفئدتهم عن ادراك الحق فلا يدركونه وأبصارهم عن اجتلائه فلا يبرصونه وهذا على ما قال الامام. تقريرها في الآية الأولى من أنهم لا يؤمنون. وذكر شيخ الاسلام أن هذا التقلب ليس مع توجه الأفئدة والأبصار إلى الحق واستعدادها له بل لئلا ينوها عنه وإعراضها بالنكالية ولذلك أخر ذكره عن ذكر عدم إيمانهم إشعارا باصالتهم في الكفر وحسباً لتوهم أن عدم إيمانهم ناشئ من تقلبيه تعالى مشاعرهم بطريق الاجبار. وتحقيقه على ما ذكره شيخ مشايخنا السكوري أنه سبحانه حيث علم في الازل سوء استعدادهم الخبوء في ما هيأتهم أفاض عليهم ما يقتضيه وفعل بهم ما سألوه بلسان الاستعداد بعد أن رغبهم وأقام الحجة وأوضح المحجة والله تعالى الحجة البالغة وما ظلمهم الله سبحانه ولكن كانوا هم الظالمين ﴿كَأَلَمْ يَوْمُوا بِهِ﴾ أي بما جاء من الآيات بالله تعالى. وقيل: بالقرآن. وقيل: بمحمد ﷺ وإن لم يجر ذلك ذكر. وقيل: بالتقلب وهو كما ترى •

﴿أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أي عند ورود الآيات السابقة. والكاف في موضع النعت لمصدر منصوب بلا يؤمنون. وما مصدرية أي لا يؤمنون بل يكفرون كفرا كانوا ككفرهم أول مرة. وتوسط تقلب الاثنية والأبصار لأنه من منتهات عدم إيمانهم. وقال أبو البقاء: أن الكاف نعت لمصدر محذوف أي تقلباً ككفرهم أي عقوبة مساوية لمعصيتهم أول مرة ولا يخفى ما فيه. والآية ظاهرة في أن الإيمان والكفر بقضاء الله تعالى وقدره وأجاب الكسبي عنها بأن المراد من «ونقلب» الخ أننا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم. والقاضي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها آخرها كما لم يؤمنوا بها أولاً. والجباي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجرحها لتعذيبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في الدنيا. والكسر ابقيعة

بحسبه الظلمان ماء، وهكذا غالب كلام المعتزلة (وتدبرهم) أى تدبرهم: (في طغيانهم) أى تجارزهم الحد فى العصيان (بهممؤن ١١٠) أى يترددون متحيرين وهذا اعطاف على «لا يؤمنون»، عقيد بما يقبده أعضاؤهم من سوء المراد بتقليب الأفتدة والأبصار معرب عن حقيقته بأنه ليس على ظاهره. والجار متعلق بما عنده. وجملة (يعمهمون) فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى نذرهم. وقرئ: «يقلب» ويذر» على الغيبة والضمير لله عز وجل. وقرأ الأعرش (وتقلب) على البناء للفعول وإسناده الى أفتدتهم *

هذا (ومن باب الإشارة فى الآيات) (واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) قال الجنيد قدس سره: أى أخلصناهم وآويناهم لحضرتنا ودلناهم للاكتفاء بنا عما سوانا (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) وهم أهل السابقة الذين سألوهم سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأذلى «ولو أشركوا» بالميل إلى السوى وهو شرك الكامنين كما أشار إليه سيدى عمر بن الفارض قدس سره بقوله:

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا حكمت بردى

(لحبط عنهم ما كانوا يعملون) لعظم ما أتوا به إن الشرك لظلم عظيم (فان يكفر بها هؤلاء) وهو المحجوبون (فقدوكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وهم العارفون بالله عز وجل الذين هم خزائن حقائق الايمان *

وفى الخبر «لا يزال طائفة من أمتى قائمين بأمر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله سبحانه وهم على ذلك» (أولئك الذين هدى الله فبهداهم) وهو آداب الشريعة والطريقة والحقيقة (اقتده) أمر له ﷺ أن يتصف بجميع ما تفرق فيهم من ذلك الهدى وكان ذلك - على ما قيل - فى منازل الوسائط، ولما كحل عيون أسرارهم بكل الربوبية جعله مستقلا بذاته مستقيا بحاله وأخرجه من حد الإرادة الى حد المعرفة والاستقامة ولذا أمره عليه الصلاة والسلام بإسقاط الوسائط كما يشير اليه قوله سبحانه «قل إنما أنعم ما يوحى إلى من ربي» مع قوله ﷺ «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى» وقال بعض العارفين: ليس فى هذا توسيط الوسائط لأنه أمر بالاعتقاد بهداهم لا بهم. ونظيره «أن اتبع ملة إبراهيم» حيث لم يقل سبحانه أن اتبع إبراهيم «وما قدروا الله حق قدره» أى ما عرفوه حق معرفته «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء» أى لم يظهر من علمه وعلامه سبحانه على أحد شيئا وذلك لزعهم البعد من عباده جل شأنه وعدم إمكان ظهور بعض صفاته على مظهر بشرى واوعرفوا لما أنكروا ولا اعتقدوا أنه لا مظهر لكامل علمه وحكمته إلا الانسان الكامل بل لو ارتفع الحول عن العين لما رأوا الواحد إثنين «وهذا كتاب أنزلناه مبارك» لما فيه من أسرار القرب والوصال والتشويق الى الحسن والجمال بل منه تجلى الحق لحلقه لويعلون *

(مصدق الذى بين يديه) من التوراة والانجيل لجمعه الظاهر والباطن على أتم وجه (ولتندر أم القرى) وهى القلب «ومن حولها» من القوى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» كمن ادعى الكمال والوصول إلى التوحيد والخلاص عن كثرة صفات النفس وزعم أنه بالله عز وجل وأنه من أهل الارشاد وهو ليس كذلك «أوقال أوحى الى ولم يوح اليه شيء» كمن سمي مفتريات وهمه وخياله ومخترعات عقله وفكره وحيا وفيضا من الروح القدس فتنبأ بذلك «أوقال سأنزل مثل ما أنزل الله» كمن تفرعن وادعى الألوهية (ولوترى إذ الظالمون) وهم هؤلاء الأصناف الثلاثة «فى غمرات الموت» الطيمى والملائكة باسطوا أيديهم «بقبض أرواحهم

كالمقاضي المظلم يقولون «أخرجوا أنفسكم» تغليظا وتعنيفا عليهم (اليوم تجزون عذاب الهون) والصغار لوجود صفات نفوسكم وهياتها المظلمة وتكأنف حجب أنانيتكم وتفر عنكم (ولقد جئتمونا فرادى) أى منفردين مجردين عن كل شئ بالاستغراق في عين جمع الذات (إخلفناكم أول مرة) عند أخذ الميثاق (إن الله فائق الحب) أى حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف «والنوى» أى نوى النفس بنور القلب عن الأخلاق والمكارم أو فائق حبة المحبة الأزلية في قلوب المحبين والصديقين ونوى شجر أنوار الأزل في فؤاد العارفين فيتمتع بالأعمال الزكية والمقامات الشريفة والحالات الرفيعة (يخرج الحى من الميت) أى العالم به من الجاهل (ويخرج الميت من الحى) أى الجاهل به من العالم أو يخرج حى القلب أو يخرج حى النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها ومخرج ميت النفس عن حى القاب أخرى بأقباله عليه واستيلاءه على وصفات النفس عليه «فائق الاصباح» أى مظهر أنوار صفاته على صفحات آفاق مخلوقة أو شاق ظلمة الاصباح بنور الاصباح وذلك لأن بحر العدم كان علواً من الظلمة فشقها بأن أجرى فيه جدولا من نور حتى بلغ السيل الزبى وقال الامام فائق ظلمة العدم بصباح التكوين واليجاد وقالو ظلمة الجادية بصباح الحياة والعقل والرشاد وفائق ظلمة الجهالة بصباح الإدراك وفائق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفائق ظلمة الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر الحداث والمبدعات، وقال بهض العارفين المعنى فائق ظلمة صفات النفس عن القلب بصباح نور شمس الروح وإشراقه عاينها (وجاعل الليل) أى ليل الخيرة في الذات البحت (سكننا) تسكن اليأرواح العاشقين يقال قائلم :

زدنى بفطر الحب فيك تحيرا وارحم حشا باظى هواك تسعرا

أو جاعل ظلمة النفس سكن القاب يسكن اليأحيانا المراتق والاسترواح أو سكننا تسكن فيه القوى البدنية وتستقر عن الاضطراب كقيل «والشمس» أى شمس تجلى الصفات «والقمر» أى قمر تجلى الافعال وحسابنا أى على حساب الأحوال حيث يتبرهن ما أوشم من الروح وقر القاب محسوسين في عداد الموجودات الباقية الشريفة معتداهما : أو على حساب الأوقات والأحوال (وهو الذى جعل لكم النجوم) أى المرشدين أو نجوم الخواص «لتهتدوا بها في ظلمات البر» وهو علم الآداب «والبحر» وهو علم الحقائق أو المعنى لتهتدوا بها في ظلمات بر الأجساد إلى مصالح المعاش وبحر العلوم باكتسابها «وهو الذى أنشأكم» أى أظهركم «من نفس واحدة» وهى النفس الكلية «فستقر» في أرض البدن حال الظهور «وهستودع» في عين جمع الذات «وهو الذى أنزل من السماء» أى من سما الروح «العلم» فآخر جنابه نبات كل شئ «أى كل صنف من الأخلاق والفضائل» فآخر جنابه «أى النبات (خضرا) زينة النفس ومهجة لها (نخرج منه) أى الخضر حبايترا كبا «أى أعمالا فترتبة شريفة ونيات صادقة يتقوى القلب بها (ومن النخل) أى نخل العقل «من طلعه» أى من ظهور تعلقها (قوان) معارف وحقائق «دانية» قريبة التناول لظهورها بنور الروح كأنها بدنية «وجنات من أعناب» وهى أعناب الأحوال والأذواق ومنها تنمطر سلافة المحبة وفي سكرة منها ولو عمر سبعة ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

«والزيتون» أى زيتون التفكير «والرمان» أى رمان الهمم الشريفة والعزائم النفيسة (مشقبةا) كإفراذ نوع واحد «وغيره» مثابه كنوعين وفردين منهما مثلا «انظروا إلى ثمرة إذا ثمر» أى راعوه بالمرأبة عند السلوك وبدأ الحال «وينعه» وهو كاله عند الوصول بالحضور «وجعلوا لله شركاء الجن» أى جن الوهم والخيال حيث أطاعهم

وانقادوا لهم «وخلقهم وخرقوا» افتروا له بنين «من العقول وبنات» من النفوس يستقدون أنها لتجرد ما مؤثرة مثله «بغير علم» منهم أنها السماؤه وصفاته لا تؤثر إلا به جل شأنه سبحانه وتعالى عما يصفون «من تقيده بما قيدوه به جل شأنه «لا تدركه الأبصار» قال الشيخ ألا كبر قدس سره في الباب الحادى والعشرين وأربعمائة يعنى «ن كل عين من أعين الوجوه وأعين القلوب فإن القلوب ماترى إلا بالبصر وأعين الوجوه لا ترى إلا بالبصر فالبصر حيث كان به يقع الإدراك فيسمى البصر في العقل عين البصيرة ويسمى في الظاهر بصر العين واليد في الظاهر محل للبصر والبصيرة في الباطن محل للعين الذى هو بصر في عين الوجه فاختلف الاسم عليه وما اختلف هو في نفسه فكذلك لا تدركه العيون بأبصارها لا تدركه البصائر بأعينها، وورد في الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «إن الله تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وأن الملا الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنهم» فاشتركنا في الطلب مع الملا الأعلى واختلقتنا في الكيفية فزامن بطايه بفكره والملا الأعلى له العقل وماله الفكر، ومنامن يطلبه به وليس في الملا الأعلى من يطلبه به لأن الكامل مناهو على الصورة الإلهية التى خلقه الله تعالى عليها فلماذا يصح عن هذه صفته أن يطلب الله تعالى به ومن طلبه به وصل اليه فإنه لم يصل اليه غيره وأن الكامل مثاله نافلة تريد على فرائضه اذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فاذا أحبه كان سمعه وبصره فاذا كان الحق بصر مثل هذا العبد رآه وأدركه يبصره لأن بصره الحق فأدركه الإله لا بنفسه ومائمه لك يتقرب الى الله تعالى بنافلة بل هم في الفرائض وفرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلا نقل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطرار ونحن عبيد اضطرار من فرائضنا وعبيد اختيار من نوافلتنا الى آخر ما قال، وهو صريح في أن بعض الأبصار تدركه لكن من حيثية رفع الغيرية . وقال في الباب الرابع عشر وأربعمائة بعد أن أنشد :

من رأي الحق كفاحا علنا إنما أبصره خلف حجاب
وهو لا يعرفه وهو به إن هذا هو الأمر العجاب
كل راء لا يرى غير الذى هو فيه من نعم وعذاب
صورة الرائي تجلت عنده وهو عين الراء بل عين الحجاب

فاذا رآه سبحانه الرائي كفاحا فما يراه الا حتى يكون الحق جل جلاله بصره فيكون هو الرائي نفسه يبصره في صورة عبده فاعطته الصورة المسكفة اذا كانت الحاملة للبصر وجميع القوى الخ . وقال في الباب الحادى وأربعمائة بعد أن أنشد :

قد استوى الميت والحى في كونهم ما عندهم شى منى فلا نور ولا ظلية
فيهم ولا ظل ولا فى رؤيتهم لى معدومة فنشرم فى كونهم طى
وقههم إن ثاب معنهم عنه إذا حقه غى

إن كل مرئى لا يرى الرائي إذا رآه منه إلا قدر منزلته ورتبته فأرآه وأرأى لإل نفسه ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائيين إذ لو كان هو المرئى ما اختلفوا لكن لما كان هو سبحانه مجلى رؤيتهم أنفسهم لذلك وصفوه بأنه جل شأنه يتجلى ولكن شغل الرائي بروقه نفسه في مجلى الحق حجبته عن رؤية الحق فلو لم تبد للرائي صورته أو صورة كون من ألا كوان ربما كان يراه فاحجبنا عنه إلا رؤية نفوسنا فيه فلوز لنا عناماراً أيناه لأنه ما كان يبقى بزوالنا من براه وان نحن لم نزل فناترى إلا نفوسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا فملى كل حال ماراً أيناه وقد تنوع فنقول: قدر أيناه ونصدق بأنه

لو قلنا رأينا الإنسان صدقنا في أن نقول رأينا من مضي من الناس ومن بقي ومن في زماننا من كونهم أنسابا لا من حيث شخصية كل إنسان ولما كان العالم أجمع وآحاده على صورة حق ورأينا الحق فقدر أن ينادى صدقنا وإذا نظرنا في عين التمييز في عين دين لم نصدق إلى آخره أقال. وفي ذلك تحقيق نفيس لهذا المطلب، وهو أنه يعلم ما في قول بعضهم (لا تدرى البصائر) لغاية ظهور مسبحاته (وهو اللطيف) إذ لا اللطف قال الشيخ الأكبر قدس سره من هوية تكون عين بصر العبد (الخبير) أي العليم خبرة أنه بصر العبد (والله من ورأيتهم يحيط * وليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وعن الجنيد قدس سره اللطيف من نور قلبك بالهدى وربى جسمك بالغذاء وجعل لك الولاية بالبلوى. ويحرك وأنت فاعلى. ويدخلك جنة المأوى. وقال غيره: اللطيف إن دعوتك لباك وإن قصدته ماورك وإن أحببتك أدناك وإن أطعته كافاك وإن أغضبتك عافاك وإن أكرهت عنه دعاك وإن أقبلت إليه هداك وإن عصيته رعاك. وهو كلامه الطيف (قد جاءكم بهائى من ربكم) وهى صور تجليات صفاته. وقال بعض العارفين: إنما كلماته التى تجلى منها لى الحقائق وبرزت، تحت سرادقها أنوار نعمته الأزلية (فن أبصر) واهتدى (فلنفسه) ذلك الابصار أى إن ثمرته تتود اليه (ومن عى) واحتجب عن الهدى (فعليها) عماء واحتجابه (وما أنا عليكم بحفيظ) بل الله تعالى حفيظ دايكم لأنكم وسائر شؤونكم به وجودون (١) (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) قال ابن عطاء أى حقيقة البيان وهو الوقوف معه حيث ما وقف والجري معه حيث ما جرى لا يتقدم بقلبه ولا يتخلف عنه لعجزه، وقال آخر: المعنى لقوم يعرفون قدرى وبفهمون خطاى لأن لا يعرف مكان خطاى ومراذى من كلامى (اتبع ما أوحى اليك من ربك) قيل: هو إشارة إلى وحي خاص به ﷺ لا يتحمله غيره أو إشارة إلى الوحي بالتوحيد ولذا وصف سبحانه نفسه بقوله (لا إله إلا هو) ثم قال جل شأنه (وأعرض عن المشركين) المحجوبين بالكثرة عن الوحدة (ولو شاء الله ما أشركوا) بل شاء سبحانه أن يتركهم لأنه المعلوم له جل شأنه ألا دون إيمانهم ولا يشاء إلا ما يعلبه دون إلا يعلبه من النقي الصريف (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) بل أرشدوهم إلى الحق بالتي هى أحسن (فيسبوا الله وعدوا بغير علم) بأن يسبوا وأنتم أعظم مظاهره (كذلك زين الكل أمة عمامهم) إذ هو الذى طلبوه منا بالسنة استعدادهم الأزل ومن شأننا أن لا نرد طالبا (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها) أى أنهم طالبوا خوارق العادات وأعرضوا عن الحجج البينات لا حتجبا بهم بالحس والمحسوس « قل إنما الآيات عند الله » فيأتى بها حسبما تقتضيه الحكمة (وما يشعركم إنها إذا جاءت لا يؤمنون) لسبق الشقاء عليهم وقلب أقدتهم وأبصارهم) لاقتضاء استعدادهم ذلك (كالم يؤمنوا به أول مرة) حين أعرضوا عن الحجج البينات أوفى الأزل « ونذرهم في طغيانهم » الذى أولهم بمقتضى استعدادهم « يعمهون » يترددون متحيرين لا يدرون وجه الرشد « ومن يضل الله فلا من هاد »

تم طبع الجزء السابع من تفسير روح المعاني للملاية الألويسى بحول الله وقوته ويتوله إن شاء الله تعالى الجزء الثامن منه وأوله قوله تعالى (ولو أننا نزلنا) الآية *

(١) قوله (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) كذا بخطه وأسقط المصنف كلمات من هذه الآية كما أنه أسقط

بعض الفاظ من هذه الصحيفة كما هو عادته في نظائر ما هنا

فهرست

الجزء السابع من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
١٥	٢ بيان أن أشد الناس عداوة للمؤمنين هم اليهود والمشركون
١٧	٣ أقرب الناس مودة للمؤمنين هم النصارى وبيان السبب في ذلك
٢١	٥ تفسير قوله تعالى (وما لنا لا تؤمن بالله وما جاءنا من الحق) الآية
٢١	٦ (من باب الإشارة في بعض ما تقدم من الآيات)
٢٣	٧ النبى عن الافراط في كسر النفس ورفض الشهوات
٢٤	٨ بيان ما وقع من بعض الصحابة من تحريم الطيبات والامتناع عنها ونزول الآية ردًا عليهم
٢٤	٩ اختلاف العلماء في تعريف اللغو في الايمان
٢٦	١٠ بيان أن البين المنعقدة تشمل الغموس عند الشافعى وفيها الكفارة خلافاً للحنفية
٢٧	١٠ اختلاف العلماء في جواز الكفارة قبل الحنث
٣٠	١١ كفارة البين اطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعمه الأهل وبيان معنى الأوسط
٣٠	١٢ اختلاف العلماء في المراد بالكسوة في كفارة البين
٣١	١٣ اختلاف العلماء في تحرير الرقبة عن كفارة البين هل يشترط فيها الايمان أم لا وأدلة كل
٣٢	١٤ من لم يجد شيئاً مما تقدم يصوم ثلاثة أيام وهل يشترط فيها التابع أم لا مذهبان
١٥	الدليل على تحريم الخمر وبيان الحكمة في تحريمها
١٧	رفع الجناح عن شرب الخمر ومات قيل تحريمها وبيان المراد بقوله تعالى (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) الآية
٢١	ابتلاء الله للمؤمنين بشيء من الصيد في الاحرام
٢١	الحكمة في ابتلاء المؤمنين بالصيد هي اظهار من يخاف الله بالغيب
٢٣	النهى عن قتل الصيد في حالة الاحرام
٢٤	من قتل صيداً فعليه جزاء مثل ما قتل من النعم والمثل عند الامام الأعظم وأبي يوسف باعتبار القيمة الخ
٢٤	مذهب الشافعى رحمه الله اعتبار المماثلة من حيث الصفات
٢٦	بيان أن من يحكم بجزاء الصيد عدلان من المسلمين
٢٧	اختلاف فقهاء الأمصار في جزاء الصيد هل يرجع الخيار فيه إلى الجاني أو إلى الحكمين
٣٠	الدليل على حل الصيد وطأه وبيان المراد به
٣٠	« على حرمة صيد البر للحرم إلا ما استثنى ومذاهب العلماء في ذلك
٣١	بيان أن ظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده
٣٢	الحلال على المحرم وإن لم يكن له مدخل فيه
٣٢	مذهب أبي حنيفة أنه يحل للمحرم أن يأكل ما صاده

صفحة	صفحة
وجه من الوجوه فالواجب اشهاد اخرين من الورثة الخ	الحلال وان صاده لأجله اذ لم يدل عليه ولم بأمره بصدده
٥٣ بيان معنى الآيتين عند كثير من المفسرين	٣٣ ﴿من باب الاشارة إلى الآيات﴾
٥٤ تفسير قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل فيقول اماذا أجبتم)	٣٥ تفسير قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) الآية
٥٥ تفسير قوله تعالى (لا علم لنا انك أنت علام الغيوب)	٣٧ تفسير قوله تعالى (لا يستوى الخبيث والطيب)
٥٦ أمر الله تعالى السبع بذكر نعمته عليه في تأييده بروح القدس وتكليمه الناس وهو في المهد وكهلا	٣٨ مذاهب النجاة في تصريف أشياء
٥٨ طلب الحواريين من المسيح أن ينزل عليهم مائدة من السماء	٣٩ نهى المسلمين عن السؤال عما لا خير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والاسرار الخفية التي ينتفضحون بها الخ
٥٩ أقوال العلماء في تفسير (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة)	٤١ بيان أن السؤال عما لا يجدي كان من سنن الأمم الماضية
٦٠ طلب المسيح عليه السلام من الله تعالى أن ينزل عليهم مائدة من السماء تكون لهم عيدا لأولهم وآخرهم	٤٢ بيان معنى الهجرة والسائبة والوصيلة والحام
٦٢ اختلاف العلماء هل نزلت المائدة أم لا ؟	٤٣ بيان أن أول من ابتدع البحيرة وغيرها وغير دين ابراهيم عليه السلام هو عمرو بن لحى والرد على المشركين الذين ينسبون هذه البدع إلى الله
٦٤ تفسير قوله تعالى (وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله)	٤٤ إباء المشركين عن اتباع القرآن والرسول وركوهم إلى تقليد آبائهم
٦٦ تنزيه الله تعالى عن أن يتخذ له شريك فضلا عن أن يكون الها دونه	٤٥ تفسير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية
٦٧ اختلاف العلماء في جواز اطلاق النفس على الله تعالى	٤٥ الرد على من زعم أن في هذه الآية رخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٨ تفسير قوله تعالى (أن اعبدوا الله وربي وبكم) وبيان ما فيها من وجوه الاعراب	٤٦ اعراب (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) الآية
٧٠ تفسير قوله تعالى (ان تذبذب قائم عبادك وان تغفر لهم فأنك أنت العزيز الحكيم)	٤٧ يشهد على وصية المسلم عدلان من المسلمين أو أكران من أهل الكتاب بشرط الضرب في الأرض
٧١ تفسير قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) الآية	٤٧ إذا وقعت الزبية في الشاهدين فيجب ان من بعد صلاة العصر ليحلفا أنهما لا يشتريا به تمنا الخ
٧٣ ﴿ومن باب الاشارة إلى الآيات﴾	٥٠ إذا اطلع على خيانة الشاهدين بان ظهر بأيديهما شيء من التركة وادعيا استحقاقه
٧٥ ﴿سورة الانعام﴾ مكية	
٧٦ ما جاء في نزول سورة الانعام	
٧٦ وجه مناسبتها لسورة المائدة	

صفحة	صفحة
١٠٧ (ومن باب الإشارة في الآيات)	٧٧ تفسير قوله تعالى (الحمد لله الذي خالق
١٠٩ الانكار على المشركين في اتخاذهم وليا غير الله	السموات والأرض)
١١١ تفسير قوله تعالى (قل إني أخاف إن عصيت	٧٨ الرد على الثنوية الذين يزعمون قدم الظلمة والنور
ربي عذاب يوم عظيم)	٨١ كلام العلماء في النور والظلمة
١١٤ بيان أن مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى	٨٤ بيان شناعة ما عليه الكفار من عدولهم عن الله
وأدلتهم على ذلك	وتسويتهم به غيره
١١٦ ذكر شيء من ظلام السلف في اثبات	٨٦ الاستدلال على حقيقة البعث
الفوقية لله تعالى	٨٧ تفسير قوله تعالى (وأجل مسمى عنده) وأقوال
١١٧ اختلاف العلماء في إطلاق الشيء على الله	العلماء بمعنى الأجل الأول والثاني
تعالى هل يصح أم لا	٨٨ استبعاد انكار الكفار البعث وامتزائهم في
١١٩ الدليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين	وقودهم وتحققه في نفس مع شهادتهم في أنفسهم
ومن سيوجد إلى يوم القيامة	من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية
١١٩ الدليل على أن أهل الكتاب يرفون النبي	٨٩ تفسير قوله تعالى (وهو الله في السموات
ﷺ حق المعرفة	وفي الأرض)
١٢٠ الدليل على أن أظم الناس من يفترى على الله	٩٢ بيان كفرهم بآيات الله بعد كفرهم بالله
كذبا أو كذب بأنياته	وانكارهم البعث
١٢١ بيان ما يحصل للكفار من الحشر وطلب	٩٢ تفسير قوله تعالى (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم) الخ
احضار شركائهم	٩٣ توبيخ المشركين على عدم الاعتبار بهلاك
١٢٣ تبرؤ المشركين من الشرك	من تقدمهم من الأمم
١٢٤ بيان ما صدر عن بعض المشركين في الدنيا من الكفر	٩٤ بيان شدة شكيتهم في المكابرة وما يفرغ
١٢٥ تفسير قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة	عنها من الأقاويل الباطلة
أن يفقهوه) الآية	٩٦ قدحهم في نبوة النبي ﷺ واقتراحهم أن ينزل
١٢٦ نهى المشركين الناس عن القرآن ونساعدهم	ملك صورته على صورته فيكون معه نذيرا
عنه بأنفسهم	٩٦ الرد عليهم بأنه لو نزل ملك اقضى أمره لا حكم
١٢٨ حكاية ما يصدر عن المشركين يوم القيامة	الرد على اقتراح المشركين أن يكون الرسول ملكا
من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا	٩٧ إيراد أشكال لبعض الفضلاء
١٢٩ تفسير قوله تعالى (بل بدلهم ما كانوا يخفون	٩٨ بيان اصطلاح الغويين واصطلاح أهل الميزان
من قبل) الآية	في لول الشرطية
١٣٠ الدليل على خسران من كذب بالبعث	١٠١ تسلية الرسول ﷺ عما يلقاه من ايذا وقومه بأن
١٣١ تقدم المكذبين بالبعث على مافراطوا في الدنيا	الأمم الماضية استنزات برسلها فحاق بهم العذاب
من الأعمال الصالحة	١٠٣ تذكير المشركين بأحوال الأمم الخالية وما حاق
١٣٣ بيان الفرق بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة	بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه
١٣٤ تسلية النبي ﷺ عن الحزن الذي يعتريه	١٠٤ الارشاد إلى طريق التوحيد في الأفعال بعد
لأصرار الكفرة على الكفر	الارشاد إلى التوحيد في الألوية
١٣٥ تفسير قوله تعالى (فانهم لا يكذبونك ولكن	١٠٤ تفسير قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة)

صفحة	صفحة
١٧٠	الظالمين بآيات الله يحدون)
١٧١	١٣٦ تسلية النبي ﷺ بأن التكذيب حصل لمن قبله من الرسل
١٧٢	١٣٨ تفسير قوله تعالى (وان كان كبر عليك اعراضهم)
١٧٥	١٣٩ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٧٦	١٤١ بيان أن الذين يجيئون الدعوة إلى الايمان هم الذين يسمعون سماع قبول وتدبر
١٧٨	١٤٢ اقتراح المشركين أن ينزل على النبي ﷺ آية من الايات المألوفة مع عدم علمهم بان تنزيلها فقد أسس التكليف وهو الاختيار
١٧٩	١٤٣ استدلال بعضهم على أن الحيوانات نفوسا ناطقة
١٨٠	١٤٦ بيان أن من ذهب إلى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة
١٨٣	١٤٨ تفسير قوله تعالى (قل أرايتكم ان أناكم عذاب الله أو أتاكم الساعة) الآية
١٨٤	١٥٠ سنة الله في الأمم المكذبة أن يأخذهم بالأساء والضراء لعلمهم يتضرعون
١٨٦	١٥١ من سنن الله في الأمم التاركة لما تدعو اليه الرسل أن يفتح عليهم أبواب النعيم استدراجا لهم ثم يأخذهم بغتة
١٨٨	١٥٣ تفسير قوله تعالى (قل أرايتكم ان أناكم عذاب الله بغتة أو جهرة) الخ
١٩٠	١٥٤ بيان أن الرسل أرسلوا للتبشير والانذار لا للقتل عليهم الايات
١٩١	١٥٦ الرد على الكفار فيما يترحمون على النبي ﷺ
١٩٤	١٥٧ تفسير قوله تعالى (وأذنبه الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم)
١٩٧	١٥٨ نهي النبي ﷺ عن طرد المؤمنين
١٩٨	١٦١ تفسير قوله تعالى (ركذلك فتنا بعضهم ببعض ليقول أهؤلاء من الله عليهم من بيننا)
٢٠٠	١٦٤ أمر النبي ﷺ أن يبدأ المؤمنين بالسلام
	١٦٥ (ومن باب الاشارة في الايات)
	١٦٨ بيان خطأ الكفار في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجي ما وعدوا به من العذاب

- صفحة
- ٢٥٣ تفسير قوله تعالى (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين)
- ٢٥٥ مقابلة قوم إبراهيم له في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة وأخرى بالتخويف والتهديد
- ٢٥٥ نفي خوفه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل
- ٢٥٦ نفي خوفه عليه السلام بالطريق الإلزامي بعد فيه بحسب الواقع
- ٢٥٧ جمهور المفسرين على أن الظلم في قوله تعالى (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) هو الشرك
- ٢٥٧ استدلال المتنزهة بالآية على أن صاحب الكبرياء لا من له ولا نجاة والرد عليهم
- ٢٥٩ بيان ما ذكره الإمام في هذه الآيات الإبراهيمية من الأحكام
- ٢١٠ (ومن باب الإشارة في الآيات)
- ٢١١ بيان ما آمن الله به على إبراهيم من هبة الأولاد
- ٢١٢ الكلام على الأنبياء عليهم السلام وانسابهم
- ٢١٥ تفسير قوله تعالى (أولئك الذين آمنوا بآياتنا) الكتاب والحكم والنبوة
- ٢١٦ أمر النبي ﷺ بالاعتدال بهدى الأنبياء وهو الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ
- ٢١٨ الرد على منكري بعث الرسل وانزال الكتب
- ٢١٩ إلزام اليهود الحججة بانزال التوراة على موسى عليه السلام
- ٢٢١ تحقيق انزال القرآن مصداقاً لما بين يديه بعد تقرير نزول ما يشير به من التوراة وتكذيب اليهود في كلماتهم الشنعاء
- ٢٢٢ بيان سبب تسمية مكة أم القرى
- ٢٢٢ « أنه لا أحد أظلم من افتري على الله الكذب وأودع الله أوحى إليه
- ٢٢٣ تفسير قوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت)
- صفحة
- ٢٢٤ تقرير أقاويل الله العجيبة الدالة على جلال علم الله وقدرته
- ٢٢٧ تفسير قوله تعالى (فائق الإصباح)
- ٢٢٨ كلام أهل الهيئة في الإصباح وهو مبحث نفيس جداً وبسط القول فيه
- ٢٣٢ تفسير قوله تعالى (وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسيباناً)
- ٢٣٤ بيان أنه لا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والأوضاع ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصلحة دينية وكلام ابن حجر في ذلك
- ٢٣٥ تفسير قوله تعالى (وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع)
- ٢٣٧ اختلاف العلماء في نزول المطر هل هو من السماء أو من البخار المتكاثف في الجو
- ٢٣٨ تفسير قوله تعالى (ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنتان من عذاب)
- ٢٤٠ الامر بالنظر إلى الثمر في ابتداء ظهوره وفي طور نبعه ونضجه لمعرفة قدرة الله تعالى
- ٢٤٢ تفسير قوله تعالى (بديع السموات والأرض) وبيان معنى المدح واشتقاقه
- ٢٤٥ يلزم من كونه جل شأنه متولياً لجميع الأمور الدنيوية والأخروية أنه لا يوهل أمراً إلى غيره
- ٢٤٦ تفسير قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وما المراد بالأدراك هنا والأبصار وأقوال العلماء في ذلك
- ٢٤٨ تفسير قوله تعالى (وهو اللطيف الخبير)
- ٢٤٩ تفسير (الدرس) الواقع في قوله تعالى (وليقولوا درست) وبيان اشتقاقه وتصريفه وأقوال العلماء فيه
- ٢٥٠ التنبه عن سبب هالة المشركين ثلاثاً يسبوا الله
- ٢٥٣ تفسير قوله تعالى (واقسموا بالله جهد إيمانهم)
- ٢٥٦ (التفسير من باب الإشارة) وبه يتم الجزء